Título original: 2. *La génesi del materialismo storico. Libro primo-La* crisi del primo hegelismo tedesco (1816-1844).

Traducción castellana: Juan Antonio Méndez.
© Editori Riuniti-Roma. Julio, 1963.
© Alberto Corazón, editor.
Plaza Mayor, 30 - Madrid-12.
para la edición en lengua castellana.

Depósito legal: M. 20.799-1971.

IMPRENTA FARESO - PASEO DE LA DIRECCION, 3 - MADRID-20

comunicacion 8

m. rossi

la génesis del materialismo histórico

1. la izquierda hegeliana

La Génesis del materialismo histórico *fue publicada originariamente en 1963 por Editori Riuniti, de Roma, y constituye la segunda parte, mejor dicho, el segundo de los dos volúmenes de que consta el amplio estudio del autor, publicado con el título genérico de* Marx y la dialéctica hegeniana. *El primero de esos dos volúmenes, fundamentalmente dedicado a estudiar la filosofía del Derecho público hegeliano, se titula* Hegel y el Estado. *Las razones para publicar primeramente el segundo volumen deben ser explicadas.*

En primer lugar, pensamos que al momento cultural-universitario que atravesamos le cuadraba más este segundo volumen sobre el génesis del materialismo histórico —conocido sólo de oídas por algunos círculos minoritarios hasta hace pocos años, pero de probado interés hoy para círculos mucho más amplios— que el primero, cuyo tema, es decir, la filosofía del Derecho público, sigue siendo objeto de interés más reducido entre nosotros. En segundo lugar, las noticias que teníamos de que Mario Rossi, de cuya envergadura intelectual tiene medida ante sus ojos el lector, se ocupaba de la revisión de ese volumen sobre Hegel y el Estado. Revisión recientísimamente acabada y publicada en este mismo año 1971

La segunda parte que publicamos consta de tres libros. El primero de los cuales, cuyo título original era La crisis del primer hegelianismo alemán, *es lo que el lector tiene entre las manos. Nosotros, por razones estrictamente editoriales, hemos decidido publicar separadamente cada uno de estos tres libros. Los títulos y un avance del índice de cada uno de ellos se han colocado al final de éste para que el lector se haga con la estructura completa de la obra original.*

Así pues, esta primera parte de La génesis del materialismo histórico, *se ocupa de las polémicas filosófico-religioso-políticas inmediatamente posteriores a la muerte de Hegel —engarzando, naturalmente, con las vigentes en vida del maestro, que definen y presentan el caldo de cultivo donde después surge el materialismo histórico por obra de los protagonistas más lúcidos de aquella crisis del primer hegelianismo. Arnold Ruge, Ludwig Feuerbach, Carlos Marx y Federico Engels, entre otros.*

Surge en ese caldo, decíamos, el materialismo histórico, que constituye, como el mismo Rossi insinúa en alguna de sus páginas, el moderno racionalismo, cuya total comprensión resulta difícil al margen del conocimiento de esa génesis a la que nos estamos refiriendo. Por otro lado, el mismo hecho de elaborar un trabajo como el presente implica un rendido homenaje a ese racionalismo; y quizá la mejor forma de hacer un homenaje al racionalismo sea investigar científicamente, es decir, al margen de la retórica.

De donde resulta, hoy como nunca, oportuno el libro que publicamos, en la medida en que, cuando apuntaban entre nosotros las primeras posibilidades de liberarse de la retórica imperante —primeras posibilidades, repetimos— empieza a brotar, con la fiereza de un sastrecillo valiente, que saca agua despachurrando queso para impresionar zangolotinos, la invitación a una nueva retórica de corte irracionalista —como todas las retóricas—, que trata o tratará, si no, al tiempo, de resucitar el viejo lema nitzscheano de que la "voluntad de sistema implica una falta de integridad". El libro que presentamos, la obra, en su conjunto, es todo lo contrario, una invitación a la sistemática y al estudio sistemático, el trabajo, asimismo sistematizado, quizá no sirva para callar los cantos de sirena, porque esos no hay quien los calle; pero sí, al menos, para ofrecer la alternativa a quien esté dispuesto a no tragar la rueda de molino que le ofrecen. Ruedas de molino y cantos de sirena que empiezan a perfilarse y oírse hoy en el horizonte universitario, en sustitución de otros gorgoritos menos sensuales y ruedas de molino menos azucaradas de otro tiempo.

Mario Rossi ocupaba la cátedra de historia de la filosofía de la Universidad de Messina en sustitución del profesor Galvano della Volpe, de quien había sido alumno aventajado. La ocupaba ya antes de la muerte de Della Volpe, cuando los ojos claros del profesor empezaron a traicionarle unos años antes de su muerte. Cabe suponer el directo ascendiente de Della Volpe sobre Rossi, así como el conocimiento de aquél ascendiente y conocimiento nunca ocultado; por lo demás, puesto de relieve en el estudio que Rossi dedicó a Della Volpe a los pocos meses de su muerte. En 1945, *Della Volpe había publicado uno de sus escritos más importantes —que señalaba, además, su entrada, por cierto a saco, en la filosofía marxista—, se llamaba* Humanismo positivo y emancipación marxista. *El cometido general de aquel trabajo, breve, pero de una densidad impresionante, era sentar las bases de un "humanismo positivo", por contraposición a los tratamientos místicos y de corte existencial que apuntaban en los discursos humanistas, por un lado, y en contraposición, también al pretendido inhumanismo de una filosofía que no se daba por enterada de textos como* La crítica de una filosofía del Derecho público de Hegel, *de Marx y de los llamados* Manuscritos económico filosóficos del 44. *En aquella ocasión —e incluso en la reedición de aquel ensayo, hecho más tarde— Della Volpe incluía la traducción de algunos párrafos de dichos libros.*

Aquellas preocupaciones, observará el lector, siguen presentes en la obra de Rossi (nótese, además, el título del libro II, que publicamos: El humanismo positivo) *y fuerzan a una hermenéutica de ese humanismo. Con lo que viene -como vino también Della Volpe, en su polémica con Althusser sobre el humanismo— a descubrir una eventual artificialidad en la contraposición de la ciencia o la teoría al humanismo marxista y positivo.*

Al principio de este primer libro, Rossi se remite a dos obras, relativamente conocidas por los estudiosos españoles, referencias que pueden servir de "precedentes", se trata del libro de Cornu sobre Marx y Engels y el de Lowith, De Hegel a Nietzsche. *La crítica a la que son sometidas ambas obras da, en cierto modo, la medida de los propósitos del autor. Hace las veces de introducción al tema, y así consideramos nosotros, en general, casi todo este primer libro, en relación con los otros dos.*

Queremos destacar las páginas dedicadas a las "Investigaciones lógicas», de Trendelenburg. En dichas páginas, Rossi encuentra la fase primera para la crítica antihegeliana, que hoy ha culminado Della Volpe (Clave de la dialéctica histórica). *Creemos que la lectura de los comentarios de Rossi sobre Trendelenburg puede arrojar luz sobre el difícil —que no oscuro— texto dellavolpiano y servir así a los estudiosos y universitarios de habla castellana a empezar a matizar en el ya amplio mundo cultural (amén de geográfico) del socialismo. Distinguir, digamos, entre materialismo y materialismo entrecomillado. Para ello, y a nivel estrictamente teórico, la búsqueda de las fuentes se aparece como tarea ineludible.*

COMUNICACION

FUENTES, LITERATURA Y PERIODIFICACION DE UNA HISTORIA DE LA ESCUELA HEGELIANA

En el ingente montón de trabajos historiográficos que, de acuerdo con la investigación especializada característica de la cultura moderna, se han dedicado a iluminar las diferentes zonas de la historia de la filosofía en sus detalles más escondidos, el período que va desde la muerte de Hegel a los años de las primeras obras filosóficas de Marx, sigue siendo una zona casi inexplorada, y no sólo por parte de los investigadores italianos. Sin embargo, se trata de los años que vieron nacer el materialismo histórico, el existencialismo de Kierkegaard, el humanismo de Feuerbach, el individualismo anárquico de Stirner; que vieron delinearse los presupuestos de aquel hegelianismo reformista, o neohegelianismo, que precisamente entre nosotros llegó a dominar durante toda la primera mitad de este siglo; que vieron, en fin, desarrollarse, también en el terreno espiritual y tradicional, muchos, si no todos, de los temas de crítica antihegeliana que serían después motivo de orgullo de casi todos los teóricos posteriores: se trata, en suma, de un período que puede calificarse de definitivo en el desarrollo del pensamiento contemporáneo, sin que esta afirmación pueda infundir la sospecha de sobrevaloración unilateral. Las monografías sobre los personajes más representativos de estos acontecimientos son escasísimas —excepción hecha, se entiende, de Marx, a cuyas biografías hay que recurrir todavía para cualquier noticia sobre la Izquierda hegeliana y a excepción también de los estudios de historia de la crítica bíblica, que se refieren a Strauss, Bauer, etc., y los estudios sobre los orígenes

del movimiento proletario europeo, en los que se trata de pasada la historia de la crisis del hegelianismo. No existe un solo trabajo con intenciones de ser una orgánica reconstrucción histórica, expresamente dedicado a los problemas de la escuela hegeliana. Las cien páginas que en su *Manual de historia de la filosofía* le dedica J. E. Erdmann [1] (y hay que tener cuidado en procurarse la edición adecuada) han adquirido ya valor de fuente de primer orden a pesar de lo apresurado, farragoso y apenas si aproximado de su tratamiento, sin hablar de la unilateralidad de sus juicios, los juicios de uno de los representantes más conservadores de la Derecha. Fuente, en fin, absolutamente indispensable en una primera información, sobre todo bibliográfica, para quien quiera orientarse en el mar de discusiones, críticas, réplicas y respuestas que forman la trama de este desarrollo de ideas y para quien quiera hacerse con material de primera mano; pero en cualquier caso, carece de esa distancia, ideal o cronológica, indispensable a una verdadera obra de historia. A pesar de todo, se trata de la fuente de la que, más o menos directamente, se derivan las informacones contenidas en los tratados de historia de la filosofía que consideran el período que nos interesa; naturalmente, nosotros también la hemos tenido presente y la hemos utilizado [2].

Tarea por lo demás compleja la de buscar las causas de esta que no es sino auténtica renuncia de la conciencia cultural contemporánea a remontarse sus orígenes. No puede hablarse de cansancio de temas demasiado repetidos, porque el período de las luchas ideológicas de la Escuela hegeliana no llegó a durar veinte años, y sus resultados no tuvieron tiempo para academizarse; ni de reacción contra el hegelianismo y el idealismo en general, porque, primeramente, tal fenómeno podría quizá relacionarse con los acontecimientos culturales de la segunda mitad del siglo XIX, los años del neokantismo y del positivismo, pero nunca con nuestro siglo, a suficiente distancia ya del período en cuestión como para poder separar la reacción teorética de la reconstrucción histórica, y en segundo lugar, además, porque el silencio que ha rodeado la historia de la Escuela hegeliana no tiene parangón en la literatura, por el contrario abundantísima, sobre Hegel y sobre otros momentos de la historia del Hegelianismo; o, finalmente, porque la época

de la *Auflösung*, de la disolución de esa Escuela, ofrece precisamente, como hemos dicho, los temas más interesantes y convincentes de crítica antihegeliana, en los cuales la reacción anti-idealista apoyaría sus realizaciones más interesantes y sus más válidos argumentos.

Más justo será entonces pensar en las condiciones históricas de Alemania e Italia como una de las causas del silencio historiográfico sobre este capítulo de la historia del pensamiento moderno: la época del pangermanismo y del nazismo después, así como el fascismo entre nosotros, no han favorecido precisamente el interés y la libre investigación de un material tan ideológicamente explosivo como el panteísmo o el ateísmo, el anarquismo o el radicalismo de los Jóvenes hegelianos. Tampoco el resto de la cultura de la Europa burguesa podía mostrarse demasiado interesada en estos temas, tanto, al menos, como para afrontar las dificultades con las que cualquier estudioso no alemán tropezaría en el examen profundo de un material tan vasto y de tan difícil acceso como los documentos de esta época. Se me objetará que bastante más explosivos son los textos del marxismo maduro, en comparación mucho más utilizado y estudiado; pero se trata de algo completamente diferente, tanto por lo que se refiere a la fuerza de solicitación teórico-práctica del marxismo como a la intensidad de dicha solicitación, de ahí que su interés, así como una base para su meditación más profunda, se lograba incluso mediante unos pocos textos mal traducidos y rudimentariamente impresos (y cuántos de entre los más viejos cultivadores del marxismo se han formado de esta manera), mientras que el asunto que aquí nos ocupa exigía, en primer lugar, una reconstrucción filológica, a la que le era indispensable un ambiente con un mínimo de condiciones favorables.

Lo que explica, por contraposición, cómo durante los primeros años de la segunda posguerra, los años de la renovación de nuestro contacto con el mundo socialista y, en el terreno filológico, del redescubrimiento de los textos juveniles de Marx, se ha registrado también un interés mucho más vivo por los filósofos precedentes del marxismo. Un interés que, sin embargo, hasta ahora, no se ha concretado en un trabajo orgánico sobre los acontecimientos de la Escuela hegeliana, puesto que

como tales no pueden ser consideradas las dos obras que recientemente más se han ocupado del asunto y más abundan en citas originales, es decir, el primer volumen de una bibliografía de Marx y Engels, de A. Cornu y la recopilación de estudios sobre el pensamiento alemán del siglo XIX de K. Löwith [3].

Hace algunos años, A. Cornu ya nos había dado una biografía del joven Marx que, a pesar de recoger un material riquísimo, no puede decirse que estuviese completamente dominado, tanto desde el punto de vista de una distribución arquitectónica en sus diversas secciones, como desde el de la precisión filológica de las referencias y la elaboración problemática de los temas. De ahí que el intento, ya en aquella obra llevado a cabo, de configurar el desarrollo de la Izquierda hegeliana como fondo y contexto en el que se determinó el desarrollo de Marx, no pasaba de ser más que una notable recopilación de citas poco conocidas, en la medida en que los diversos temas de la historia en cuestión, que es historia de polémicas y luchas ideológicas planteadas en diversos frentes por diversas partes en liza (hegelianos de derecha, de centro y de centro-izquierda, hegelianos de izquierda e izquierdistas antihegelianos, herbartianos, schellingianos, teístas especulativos, schleiermacherianos, sobrenaturalistas, restauracionistas románticos, católicos liberales, etc., cada uno con sus razones específicas frente a los demás) se reducían demasiado fácilmente al común denominador de una lucha entre pensamiento reaccionario y pensamiento radical-democrático progresista, sin profundizar en las peculiaridades de cada combinación y sin que los fenómenos centrales fuesen adecuadamente remarcados como núcleos centrales alrededor de los que gravitaron numerosas manifestaciones complementarias de menos importancia. Tampoco puede decirse que dicho defecto de organicidad se justificase por el carácter central, obvio de acuerdo con el objeto y el intento de la obra, de la figura de Marx; puesto que al no tratarse del desarrollo aislado e independiente del joven pensador, sino de su vivida experiencia en un movimiento complejo, la dispersión, la fragmentariedad y la insuficiente justificación crítica de las líneas de esa fuente de experiencia no podrían, en definitiva, dejar de reflejarse en la reconstrucción misma de la formación de Marx, que resultaba mucho menos orgánica y coherente de cuanto lo era de hecho. A este respecto, por ejemplo, ni siquiera las razones del progresivo alejamiento de Marx de sus compañeros de ideas están lo suficientemente aclaradas, precisamente porque en esa lineal exposición en la que todos los hechos parecen tener la misma importancia, no están debidamente puestos de relieve los nudos problemáticos esenciales determinantes de los desarrollos críticos de su pensamiento y las sucesivas e inevitables rupturas con todos sus amigos, a excepción de Engels, las cuales, desde luego, no fueron consecuencia de un temperamento irascible o molesto, como ha intentado demostrar, con base en documentos totalmente ajenos al asunto, lo más vulgar de la historiografía antimarxista, sino más bien correcciones necesarias en la ruta, relativas sobre todo al camino que el mismo Marx iba recorriendo con fatiga.

Hemos insistido en los defectos de aquel trabajo de Cornu para resaltar mejor así los méritos del más reciente, defectos aquellos en gran parte ahora eliminados, lo que evidencia en el autor una búsqueda continua del perfeccionamiento de la propia obra, cualidad esta de las más apreciables en un historiador. En primer lugar, el material puesto ahora a disposición del lector es mucho más rico del, ya ingente, contenido en el volumen anterior, y el ambiente histórico, político y social se describe aquí con más cuidado y riqueza de información, sin faltar una sólida documentación de archivo (casi insignificante en el volumen anterior). Las inadvertencias que que hemos podido localizar son poquísimas y de escaso relieve (a excepción, quizá, de la de presentar a Hinrichs como un «adversario» de Hegel en un libro que, casualmente, está prologado por el mismo Hegel). Pero, y esto es lo que importa, la materia se presenta mucho más orgánicamente y con mejor arquitectura: los acontecimientos más importantes están acentuados, el comentario de los textos es más extenso y las relaciones entre unos y otros están mucho más rigurosamente establecidas. En fin, desde el punto de vista de una biografía no solamente narrativa, sino histórico-crítica, nos encontramos frente a una obra poderosa e insustituible. Al perfecto acabado de la obra no deja de contribuir el hecho de que la biografía del joven Marx se narra paralelamente a la del joven Engels,

que faltaba en el volumen anterior, así como a la atención dedicada a Moses Hess, protagonista de muchos de los principales acontecimientos, y a la primera historia del movimiento proletario en Alemania, en general.

A pesar de todo, incluso contando con este nuevo volumen de Cornu y las partes dedicadas al desarrollo de la Izquierda hegeliana, todavía estamos bastante lejos de una acabada, por breve que fuese, historia del movimiento. Sobre todo porque la abundancia misma del material presentado parece obstaculizar su adecuada elaboración problemática, de ahí que perdure casi todo ese simplismo especulativo para el cual los diferentes fenómenos, o se presentan como casi gratuitos, o se explican referidos al excesivamente común denominador de la dialéctica de reacción y revolución, de retrógrado y progresista, etcétera, o, incluso, en el mejor de los casos, el intento ciertamente notable de recrear el trasfondo real, económico y político, de los movimientos ideológicos no llega a estos últimos a través de un movimiento lo suficientemente claro, sino que deja todavía algunos vacíos o saltos entre la estructura y la superestructura. Demasiado esquematizado, además, el mismo problema inicial del condicionamiento hegeliano de los movimientos tratados, otra vez reducido a la distinción entre método y sistema, cuyo carácter inadecuado no nos hemos cansado de demostrar; distinción que, por otra parte, tenía que haberse presentado como uno de los primeros logros en la historia misma del movimiento de la Izquierda, aunque inmediatamente abandonado a raíz de la más madura reflexión de sus mejores representantes. Sin embargo, es característico de Cornu conservar esa distinción, al lado, incluso, de una justa individualización de la inversión teórica del concepto de alienación llevado a cabo por Feuerbach: lo que, evidentemente, requiere cuestiones bastante más complejas de lo que parece. En forma igualmente inoportuna, Cornu excluye completamente de sus consideraciones los movimientos antihegelianos que, desde luego, fueron principalmente de derecha, pero que condicionaron polémicamente el completo desarrollo intelectual de los representantes de la Izquierda, el cual, fuera de este marco, aparece mucho menos lógico y explicable.

Para acabar, el tema crítico sobre el que Cornu parece insistir preferentemente es el de una dialéctica de la reciprocidad que, en opinión suya, Marx había ya captado inmediatamente, desde su Tesis doctoral. Ahora bien, dejando de lado la aceptación o no de esta fecha, extremadamente discutible, precisamente la afirmación de que «la acción recíproca entre el hombre y el ambiente es la esencia del desarrollo dialéctico del mundo» —afirmación que también suscribiríamos nosotros a condición de que se aclarase su sentido no sencilla e inmediatamente positivista— aparece en neto contraste con la de que Marx «acepta de Hegel la concepción dialéctica de la historia», aunque «en forma no idealista», puesto que Hegel *no ha configurado nunca una dialéctica de la reciprocidad,* y mucho es el camino a recorrer para llegar a esta última a partir de la dialéctica hegeliana: camino que, desde luego, fue recorrido por Marx en una marcha cuyos detalles Cornu no puede darnos porque cree que las dos dialécticas, salvo el diferente «portador», son aproximadamente la misma cosa y que, por tanto, el punto de partida es el punto de llegada.

Estas observaciones no disminuyen, sin embargo, el ya reconocido valor de la obra de Cornu en esta su segunda redacción: el de habernos proporcionado una riquísima e insustituible reconstrucción científica de la biografía ideológica del joven Marx y el joven Engels en el ambiente de su formación.

Tampoco el volumen *De Hegel a Nietzsche,* de K. Löwith, decíamos, puede pretender dar una historia orgánica de la Escuela hegeliana, a pesar también de su riqueza de documentos. Y aquí por una razón diametralmente opuesta a la mencionada a propósito de Cornu, es decir, por la forma desproporcionada en que prevalece la preocupación problemática sobre la reconstrucción histórica: si Cornu peca por defecto de elaboración crítica, Löwith lo hace por exceso, hasta tal punto que la obra acaba coartando la objetividad de la investigación. Principalmente, los diversos aspectos del pensamiento de este período, según Löwith, se fragmentan y redistribuyen alrededor de diferentes núcleos problemáticos, cuya elección, sin embargo, no se justifica como una necesidad objetiva a partir del desarrollo general, sino que aparece más bien determinada por una presunción teórica del autor. El libro de Löwith, efectivamente, es hasta en su forma externa una recopilación de es-

tudios cuya unidad no viene dada por el desarrollo histórico objetivo, sino por la «línea» postulada desde el título, la cual —y aquí está, en definitiva, el nudo de la cuestión— acaba por aparecérsenos no tanto línea de desarrollo cuanto de involución en la medida en que el sutil carácter problemático de sus diferentes momentos está exagerado hasta el punto de agotar cualquier perspectiva de carácter positivo o posibles aperturas, hasta ese nihilismo radical, a partir del cual es más fácil realizar el salto de lo temporal a lo eterno, de lo histórico a lo suprahistórico, esbozado ya en el motivo nietzscheano del «eterno retorno», en el que Löwith no sólo deliberadamente insiste, sino con el que concluye paralelamente los puntos clave de su exposición. «La crisis de la filosofía hegeliana —dice— puede dividirse en tres fases: Feuerbach y Ruge intentaron *transformar* la filosofía de Hegel conforme al espíritu de una época diferente; B. Bauer y Stirner, en líneas generales, hicieron *morir* la filosofía en un criticismo radical y el nihilismo; Marx y Kierkegaard extrajeron las últimas consecuencias de la situación cambiada: Marx destruyó el mundo burgués-capitalista, y Kierkegaard, el burgués-cristiano.» «Marx y Kierkegaard habían llegado a ser ajenos al mundo en que Hegel se había habituado a vivir; estuvieron por encima y más allá, es decir, 'absurdos' y 'trascendentes', de acuerdo con las expresiones utilizadas por Goethe para indicar el futuro espíritu del siglo. Finalmente, Nietzsche no encajaba en ningún lugar y no representó más que un 'pasaje' y un 'ocaso'.» «El auténtico y verdadero pensamiento de Nietzsche consiste en un sistema en cuyo principio está la *muerte de Dios*; en el centro, el *nihilismo* que de aquélla se deriva, y finalmente, la autosuperación del nihilismo hacia el *eterno retotrno*[4]»: eterno retorno en el que se rescata catárticamente el catastrófico destino que había arrollado no sólo a Bauer y a Stirner, sino también a Feuerbach y Marx; y no sin un anhelo nostálgico —que, extrañamente, Löwith tiene en común con el último Meinecke, aunque lejísimos todavía del historicismo de este último— por el carácter olímpico de Goethe, interpretado, naturalmente (y no sabemos con qué derecho), en clave metahistoricista.

Ahora bien, que se prefiera la eternidad al tiempo y la metahistoria a la historia es cosa sobre la que no hay mucho que

discutir. Lo que, por el contrario, sí se puede discutir y desde luego es más provechoso, es que las líneas del desarrollo del pensamiento extremadamente complejo del pensamiento alemán posthegeliano puedan reunirse en un solo haz para identificarse después con la *única* «línea» Hegel-Nietzsche trazada por Löwith. Está fuera de toda discusión que una línea real, textualmente identificable, una al Bauer posterior a 1843(no al de la *Posaune* o la Crítica de los *Sinópticos*) y a Stirner con Nietzsche y Overbeck (Y Th. W. Adorno, podríamos añadir hoy), pero incluir en esta línea a Ruge, Feuerbach y, sobre todo, al joven Marx significa negar a priori todo crédito a esa instancia de *transformación* que no se refiere, como ya hemos dicho, a la filosofía hegeliana, sino al mundo y a las condiciones históricas de vida en el mundo, precisamente, «conforme al espíritu de una época diferente», instancia que Löwith reconoce a Feuerbach y Ruge, pero como tentativa casi muerta antes de nacer. Significa negar toda validez típica a ese historicismo que no es precisamente un «subproducto de la fe barata», que para nada considera el «transcurrir del tiempo» como la suprema fuerza de la historia, sino más bien dirigido por una deontología racional y científica cuyo objeto es la emancipación del hombre y consecuentemente la reafirmación de la dignidad humana. Y a estas alturas sabemos perfectamente que confundir el historicismo humanista y científico con ese «futurismo histórico» irracionalista, que reconoce la suprema fuerza de la historia en el «éxito», es una de las peores deformaciones en las que puede caer un antihistórico filósofo de la historia: y que Löwith ha caído en ella lo evidencia su afimación de que «con la revolución fascista, surgida en Italia y Alemania a consecuencia de la última guerra, también el historicismo activista del decenio 1840-50 acabó de despertar a nueva vida» [5].

Pero si el ansia de exorcizar el historicismo, cualquiera sea la forma en que se presente, puede abocar a tales resultados, mucho más razonable y útil será retomar las diferentes líneas del pensamiento de la época en cuestión y seguirlas, respetando precisamente la diversidad, a menudo irreducible, de su curso. Se podrá entonces reconocer, junto a la línea Bauer-Nietzsche otra Feuerbach-Marx, otra Rosenkranz-Fischer que insertán-

dose por vía de oposición con la crítica de Trendelenburg llega hasta Spaventa y nuestro neohegelianismo, y además una línea Stahl-Bismarck-Treitschke y otra que a partir de Ruge, llega, pasando por Haym (cuya posición y actividad política nacional-liberal Löwith silencia completamente) a Dahlmann, Droysen y al *Historismus* alemán para después, combinándose con la tendencia más conservadora, de procedencia rankiana, se prolonga hasta Meinecke y Rosenzweig: mientras que otra desviación de carácter filológico va desde el mismo Haym a Dilthey. Sin hablar de la Derecha hegeliana o antihegeliana, los «teístas especulativos», como el hijo de Fichte, K. Ph. Fischer y Ulrici, cuyo pensamiento, a través de Lotze, puede enlazarse tanto a la escuela de Marburgo como a B. Bolzano y al fenomenologismo contemporáneo. En este complejo entramado, en el que, como hemos visto, son parte integrante tanto actitudes hegelianas como antihegelianas, tampoco la posición histórica de Kierkegaard puede constituir un «extremo» de la tendencia negativista que Löwith ha construido, dialectizando los fenómenos históricos y convirtiéndolos en símbolos de ideas preconcebidas, en un modo que recuerda mucho, precisamente, al de Hegel, del que Löwith se demuestra hoy, en el fondo, un discípulo bastante ortodoxo, a pesar de haberle reconocido el carácter de último filósofo de una época liquidada.

Sin embargo, además del mérito ya mencionado de la abundancia de material presentado, se le reconocen otros a la obra en cuestión. En primer lugar, la noble y constante actitud antifascista, subyacente, sin embargo, al equívoco (típico del pensamiento conservador en general) de querer explicar el nacimiento del fascismo y el nazismo mediante la filosofía exclusivamente y sin ayuda de la historia, la historia del capitalismo y del imperialismo, con todas las graves confusiones que el método comporta. En segundo lugar, el mérito más concreto a nivel cultural, de haber replanteado a la conciencia crítica contemporánea, con eficacia y profunda consciencia problemática, el tema de la primera crisis del hegelianismo alemán [6], y haber estimulado posteriores y particulares investigaciones, para contribuir a la cual, en espera de poder llevar a término una completa historia de la escuela hegeliana en la que trabajamos desde hace varios años [7], presentamos ahora un rápido esbozo en las páginas que siguen.

Llegados a este punto, sin embargo, nos parece oportuno avanzar algo sobre los criterios de fraccionamiento y periodificación que hemos seguido. Las manifestaciones y los temas de esta historia son, efectivamente, tan múltiples y complejos que su narración y, más todavía, el intento de su valoración crítica llegarían a hacerse imposibles sin algún criterio directivo. Ahora bien, los dos criterios cuya elección parecen imponerse inmediatamente al investigador son el cronológico y el sistemático: narrar estos asuntos de acuerdo con el orden en que tuvieron lugar, prescindiendo de la esfera a la que se refieren, a bien remitirse a niveles problemáticos (lógico-metafísico, religioso y ético-político), para seguir después el criterio cronológico, solamente desde dentro de ellos mismos. Un riguroso criterio cronológico tendría la ventaja de respetar las influencias que manifestaciones pertenecientes a una determinada esfera pueden haber tenido sobre otras de esfera diferente, por ejemplo, la influencia de una polémica desarrollada en el campo de la lógica sobre las posteriores discusiones en el terreno religioso o político: piénsese en la crítica antihegeliana de Trendelenburg o en la feuerbachiana *Esencia del cristianismo* y se comprenderá que no se trata de manifestaciones cuya eficacia queda limitada a la esfera de la lógica o la filosofía de la religión, sino que se extiende a todo el ámbito de los problemas involucrados en la crisis. Pero por otro lado, en su mayor parte, las manifestaciones en cuestión, tomadas de una en una, tienen una importancia mucho menor, y es sólo en su interrelación cuando asumen una relevancia histórica: seguirlas en el orden que acontecieron, saltando continuamente de un nivel a otro, desorientaría precisamente en función de la necesidad de interpretar el sentido global de dicha manifestación.

Por otro lado, el criterio sistemático—el seguido por Erdmann— si bien parece introducir un orden definitivo en la exposición, acaba después separando irremediablemente las diferentes esferas, y ocultando las influencias de las que hablábamos más arriba: el lector de Erdmann, obligado a seguir toda la historia de las polémicas en el campo lógico-metafísico desde 1829 a 1844, y a empezar otra vez desde el principio con las

primeras discusiones sobre religión para seguirlas hasta el fin, y volver una vez más a empezar en lo que se refiere a las cuestiones políticas, acaba mucho más desorientado que si hubiera sido conducido de acuerdo con un criterio rigurosamente cronológico.

Es evidente, sin embargo, que las periodificaciones históricas no pueden regularse mediante simples criterios empíricos a aplicar desde fuera, cualquiera sea el objeto de que se trate; estos criterios deben, por el contrario, responder a las mismas exigencias del movimiento de que se trate y, por tanto, el historiador que los usa tiene que haber captado el sentido del acontecimiento al que deben aplicarse. Desde este punto de vista la historia de la escuela hegeliana presenta las fechas de dos acontecimientos que la condicionan en forma esencial, se trata de la de la muerte de Hegel (14 de noviembre de 1831) y la de la muerte de Federico Guillermo III y Altenstein (primavera de 1840). La importancia de la primera resulta obvia en cuanto que en ella desaparece de la escena el protagonista, que con su participación directa había impedido que las polémicas expresasen los motivos de la crisis en toda su potencia; además, empeñado en la demostración de la coincidencia de su filosofía (o «de la filosofía», como decía él) con el dogma cristiano y con el pensamiento conservador, consciente, al tiempo, de la ambigüedad de esta conciliación, había intentado siempre remitir las cuestiones más determinadas, «de contenido» (religiosas y políticas), a las sistemáticas, de lógica, ontología y metafísica. De donde se perfila por sí mismo un primer período de la historio de la escuela hegeliana: el de las primeras polémicas sobre el hegelianismo, suscitadas en vida del mismo Hegel, que cubre, por tanto, desde 1816 (la llamada de Hegel a Heildeberg) a 1831, en la que prevalece el interés formal y filosófico puro, tras el que, sin embargo, se insertan, a menudo velados, los temas de crítica religiosa. En cuanto a la política, nos encontramos en los años que van desde el Congreso de Viena a la Revolución de Julio, en cuyas postrimerías se aprecian, cierto que tímidamente y sin expresarse más allá de un rígido lealismo, algunas posturas liberales avanzadas, más por parte de un restringido círculo de intelectuales (los primeros exponentes del movimiento de la *Joven Alemania*) que representativos de una amplia cultura burguesa de clase.

Muerto Hegel, los temas religiosos fueron los primeros en liberalizarse, es decir, los temas en relación con la reivindicación de una libre interpretación histórica del cristianismo, desvinculada del dogmatismo y de la apologética. En opinión de Engels, se trataba de una trasposición al mundo de las ideas de instancias más concretas, históricas y políticas, expresadas en términos de crítica religiosa por inexpresables en los de crítica política. Que no se trata ésta de una explicación unilateral originada en un excesivo celo por que prevalezca el canon de interpretación materialista de la historia lo demuestra el hecho de que los reaccionarios más comprometidos y conscientes, los miembros del «círculo Gerlach» y de Federico Guillermo IV, se dieron cuenta inmediatamente, con infalible instinto, de esta transferencia de objetivos de la política a la religión, de la crítica política indirecta implícita en la religiosa o, en cualquier caso, de los resultados políticos de aquellas discusiones entre doctores en teología, y sin engañarse en absoluto en relación con la naturaleza aparentemente inocua de la rebelión crítico-bíblica de la primera Izquierda, empiezan a apretar sus filas para combatir la «hidra hegeliana» en los primeros ataques lanzados por boca de Leo y de Hengstenberg. Se configura así un segundo período para los acontecimientos de la escuela, que va desde 1831 a 1839, en el que predominan las discusiones en materia religiosa; prosiguen en tono moderado, restringidas y reducidas al campo que les es propio, las de lógica y metafísica; mientras, nacen los primeros brotes de la Izquierda, que aceptan todavía la colaboración de los intelectuales conservadores, se cubren con frecuentes declaraciones lealistas y realizan con preferencia su crítica, en relación con asuntos culturales, refiriéndola excepcionalmente a temas marginales de la vida administrativa del Estado prusiano.

La segunda fecha que, como ya hemos dicho, es punto obligado de referencia para la periodificación de la historia de la escuela hegeliana, es la primavera de 1840, en que mueren, a breve distancia uno de otro, el ministro Karl von Altenstein y el rey Federico Guillermo III. A este último le sucede el *Kronprinz*, amigo de los «doctorcillos», al que más tarde Strauss

se referirá, al presentar la figura de Juliano el Apóstata, como a «un romántico sobre el trono de los Césares»; el barón Johann Friedrich von Eichhorn es llamado para ocupar el cargo de ministro de Educación, y en la Universidad de Berlín, Stahl y Schelling suceden a Gans y Gabler respectivamente, ambos en claras funciones antihegelianas. Tras un breve período de falsa distensión, se refuerzan las medidas antiliberales contra la prensa y los intelectuales rebeldes en particular. Los Jóvenes hegelianos, reunidos en torno a los *Anales de Halle* y el *Athenaeum*, están desilusionados de su lealismo y, de entre todos ellos, Ruge, Hess y Marx se disponen a abandonar las discusiones teóricas y religiosas para afrontar la lucha por un liberalismo político radical verdaderamente ilustrado y orientado, por tanto, a los modelos anglofranceses clásicos. Se abre así el tercer y más decisivo período de las luchas de la escuela hegeliana, en el que, al mismo tiempo que los mismos intereses lógicos y religiosos alcanzan sus expresiones más maduras en las *Investigaciones lógicas* de Trendelenburg, la *Esencia del cristianismo* de Feuerbach y la *Crítica de los sinópticos* de Bauer, todas las líneas de estos complejos movimientos parecen converger al final en las discusiones de los problemas políticos y en la nueva ilustración introducida por la *Triarquía europea* de Hess, el libro sobre Federico II, de Köppen, y las composiciones poéticas de Herwegh y Heine, apoyadas por los periódicos, ya abiertamente colocados en la oposición, en ardua lucha por la supervivencia: efectivamente, uno por uno, en el espacio de pocos años, los *Anales de Halle,* los *Anales alemanes,* la *Gaceta renana,* el *Patriota,* el *Athenaeum,* el *Telégrafo* y la *Gaceta de Leipzig* dejarán de publicarse, y lo mejor de los escritos de los Jóvenes hegelianos acabará publicándose en números únicos impresos en Suiza, como los *Anekdota* y las *Ventiún hojas,* etc. Al mismo tiempo, la conversión antihegeliana de parte de los miembros de la Izquierda, iniciada por Feuerbach, al que seguirían inmediatamente Ruge, Hess y Marx, provoca una escisión en el interior del movimiento, en el que continúan hegelianos los hermanos Bauer y los «Libres», Meyen, Buhl, Nauwerk, Stirner, que todavía piensan en una pura revolución de las conciencias y, en relación con problemas más concretos, sociales y políticos, no van más allá de una crítica improvisada e inconcluyente; también este grupo está destinado a escindirse, hasta la «estampida general», con la que, según Marx, acaba su historia.

El último intento de publicar una nueva revista en París, los *Anales Franco-alemanes,* la expulsión de Alemania de Herwegh, Marx y Ruge y, finalmente, la aproximación al comunismo como resultado coherente de las experiencias críticas precedentes de Hess, Marx y uno de los más jóvenes de los «Libres», Friedrich Engels, determinan el final de la Izquierda hegeliana. Desde este momento cada uno de sus miembros, excepción hecha de Marx y Engels, fundadores del materialismo histórico, no representará más que a sí mismo. Desde luego, una historia completa de la Izquierda hegeliana tiene que incluir un epílogo dedicado precisamente a la actividad de Feuerbach, Ruge, Bauer, Strauss, así como la de Rosenkranz, Michelet, Erdmann, etc., después de 1844, para concluir en forma definitiva sólo en los años alrededor del 70, con la «*bismarckische Aera*», en la que se publican sus últimas obras. El presente trabajo, sin embargo, seguirá, a partir de 1844, un recorrido mucho más interesante e históricamente significativo, el camino recorrido por Marx hacia la fundación y construcción de la concepción materialista de la historia.

Así que el mismo trazado de la historia de la escuela hegeliana nos parece que justifica la división adoptada en los tres períodos mencionados [8], en el interior de los cuales, al cambiar la relevancia de los intereses lógico-metafísico, religioso y político, resultará consecuentemente modificado el orden en el tratamiento de los fenómenos que los expresan.

CAPITULO PRIMERO

ORIGENES DE LA ESCUELA Y POLEMICAS EN VIDA DE HEGEL (1816 - 1831)

1. *Primeros documentos. Herbart. La Hinrichsvorrede.*

Las primeras señales de una crítica antihegeliana aparecen en seguida, cuando Hegel, catedrático en Jena y seguidor de la «filosofía de la identidad» de Schelling, no ha formado escuela todavía. Un anónimo *Sobre el novísimo idealismo de los señores Schelling y Hegel* data de 1803, y de 1804 la obra en dos volúmenes de Kajetan Weiller, *El espíritu de la novísima filosofía de los señores Schelling, Hegel y compañía,* que, sin embargo, nombra a Hegel sólo en el título. De 1813 es otro anónimo, *Consideraciones sobre la condición presente de la filosofía alemana en general, y sobre la filosofía de Schelling en particular,* que en apéndice contiene un anuncio de la *Lógica* de Hegel. Y finalmente, a Hegel se refieren dos obras de 1811 y 1816, respectivamente, de Karl Friedrich Bachmann (ponente después de la licenciatura de Marx), *Sobre la filosofía y su historia* y *Sobre la filosofía de mi tiempo para una mediación* y un anónimo de Bruno Snell de 1814, *La filosofía en su forma más reciente* [9]. Sin embargo, estas primeras obras poseen sólo un interés filológico, precisamente como primeros documentos: sustancialmente, estas obras se refieren mucho más a la historia del schellinguianismo que a la del hegelianismo, juzgándose a Hegel— a menudo ni siquiera explícitamente, como hemos dicho— con base en sus artículos aparecidos en el *Periódico Crítico de Filosofía,* enmarcados todavía dentro de la filosofía de Schelling. El primero de los discípulos de Hegel, el único que escuchó a Hegel

en Jena, fue Georg Andreas Gabler. No obstante, el primer núcleo de la escuela se formó en Heidelberg y a dicho núcleo pertenecían Hinrichs, Carrière, Carové, Van Ghert y, entre otros, un noble ruso, Yxküll, que, a pesar de los cursos de iniciación dados por Hinrichs, apenas si llegó a comprender algo de la *Lógica* y acabó por no entender siquiera las notas que él mismo había tomado. Nos ha llegado una carta de Hegel dirigida a él, aludiendo a las posibilidades de desarrollo histórico de Rusia. Sin embargo, incluso estos orígenes de la escuela pertenecen todavía a la prehistoria del hegelianismo: la postura de los discípulos es pasiva, esforzándose por comprender al maestro que, por el contrario, aparece hermético, poco comunicativo, a menudo incomprensible: así le encuentra Víctor Cousin en su viaje a Heidelberg.

En la verdadera historia del hegelianismo no se entra hasta el momento en que los discípulos, en poder ya del sistema finalmente formulado en términos claros y completos, especialmente en las lecciones del maestro, comienzan a participar activamente en la ola de discusiones que aquél suscita. Lo cual sucede precisamente en los años de enseñanza de Hegel en la Universidad de Berlín (1818-1831).

Las primeras manifestaciones de las discusiones de estos años las constituyen dos autorizadas recensiones de la hegeliana *Filosofía del Derecho,* una de Hugo, en las *Noticias académicas de Gottinga,* de 1821 [10], la otra, mucho más importante, de Herbart, aparecida en la *Gaceta Literaria de Leipzig* en 1822 [11]. También Herbart considera todavía a Hegel un discípulo de Schelling y ambos se remiten a Spinoza, que, por su coincidencia con los iusnaturalistas, era el instaurador de los fundamentos de la consagración del «derecho del más fuerte»: «Según Spinoza, la potencia de Dios, en cuanto tal, es derecho de Dios; de donde se infiere que cada esencia infinita tiene tanto más derecho cuanta más fuerza divina hay representada en ella». Y a este punto llega Hegel cuando habla del absoluto derecho del Espíritu del mundo, y del pueblo que en una época histórica es su portador. «Sustitúyase —añade Herbart— el pueblo dominante por una dominante escuela filosófica y podrán explicarse muchas cosas en la manera de escribir del señor Hegel.» Sin embargo, el «espinozismo modificado» de Schelling y Hegel llega a la incongruencia de querer conciliar el monismo espinozista con el pluralismo individualista de la libertad trascendental kantiana. Por lo demás, concluye Herbart, no faltan méritos particulares en la obra de Hegel, aunque, desde luego, disminuidos por la gradilocuencia del tono y la inconveniencia de algunas expresiones polémicas, como las dirigidas en el prefacio contra Fries [12]. Hegel no respondió a Herbart y para encontrar otros documentos que den noticia de la polémica entre hegelianos y herbartianos hemos de esperar a la amplia recensión de Hinrichs de la *Metafísica general* de Herbart, la recensión de Hegel de la obra del herbartiano Ohlert (publicadas las dos en los *Anales berlineses,* en 1829 y 1831 respectivamente) y, finalmente, como veremos, la recensión herbartiana de la *Enciclopedia,* del mismo año.

Tras Herbart viene el turno de los schellinguianos, representados por el católico Karl Joseph Windischmann, que ya había aludido a Hegel en sus *Observaciones sobre la relación de la filosofía con el tiempo presente,* de 1819 [13], y se ocupa más ampliamente de la filosofía hegeliana en las *Consideraciones críticas sobre los destinos de la filosofía en los últimos tiempos,* de 1825 [14]. Windischmann se cuenta, junto con Baader, entre los discípulos de Schelling que, más independientes del maestro, mantuvieron relaciones muy correctas y poco polémicas con los hegelianos. Windischmann acepta el punto de vista especulativo de la conciliación entre razón y fe, la falta de presupuestos y, finalmente, también la «verdad» del sistema hegeliano; pero, como el mismo Hinrichs acertó a observar, a cuyo cargo corrió la recensión de la obra en los *Anales berlineses* [15], no acaba de distinguir el hegelianismo de la filosofía de Schelling y de la escolástica. En relación con otras obras aparecidas en estos años y que se refieren a Hegel, nos ha llegado un tratado en latín de L. F. Baumgarten-Crusius, *De philosophiae hegelianae usu in re theologica* (Jena, 1826), que sostiene la incompatibilidad de la filosofía hegeliana, panteísta, con la ortodoxia, defendiendo sus tesis con citas de Hegel, Hinrichs, Von Henning, etc.; los apéndices a la segunda edición, en 1824, de las *Características fundamentales y crítica de la filosofía de Kant, Fichte y Schelling,* de Johann Andreas Wendel [16], y finalmente, *Algunas observaciones sobre el punto*

de vista que ha alcanzado la filosofía alemana con Hegel, de Oswald Theodor Keil, de 1828 [17].

Pero el acontecimiento filosófico más importante de los años que precedieron a la fundación de los *Anales berlineses* (1827) fue la publicación de la obra de Friedrich Wilhelm Hinrichs, *La religión en su íntima relación* con la ciencia [18], no tanto por su valor intrínseco como por el largo prefacio de Hegel, en el que expone sus posiciones definitivas acerca del problema de las relaciones entre filosofía y religión. Hinrichs, uno de los discípulos predilectos de Hegel y asistente suyo en Heidelberg, sostiene la coincidencia de razón y fe, en contra de las direcciones dominantes en la época en materia de filosofía de la religión, racionalismo, sobrenaturalismo y teología del sentimiento; y además, que la Sagrada Escritura no constituye fundamento, sino únicamente testimonio de la verdad. Hegel retoma el problema de la relación entre razón y fe según un esquema que recuerda a una página del *Prefacio* a la *Fenomenología*. «La coincidencia entre ellas, si falta —dice— es a causa de la intromisión del intelecto finito que, por un lado (es decir, a través de alguno de sus representantes) fue quien pretendió realizarla, sin poder hacer más que transportar al interior del único contenido de verdad espiritual de la religión y la filosofía, una gran cantidad de elementos contingentes y finitos, históricos, locales, edificantes, «diversamente positivos» (la consideración histórica, precisa Hegel, será legítima solamente allí donde opere «sin la prevención de los píos sentimientos» y sin «la pretensión de erigirse en reino de los cielos»); por otro lado, precisamente como reacción frente a la empírica vulgaridad de estas contaminaciones, el intelecto mismo acabó por negar todo contenido de verdad a la religión, formulando así el concepto más abstracto y vacío del Dios incognoscible de la ilustración y de Kant. Contra este vaciamiento vuelve a reaccionarse ahora, viniendo a caer en el extremo opuesto, es decir, reduciendo la conciencia religiosa a los oscuros recovecos del sentimiento y de la intuición, de la fe no iluminada por el pensamiento, separando de nuevo razón y fe, rebajando ésta al nivel de la sensibilidad y la primera al del intelecto. Y desde aquí, el resto del escrito de Hegel es toda una requisitoria contra los «teólogos del sentimiento», entre

los cuales, el primero, su colega Schleiermacher, no sin ásperas expresiones (si la forma sentimental de la religión es la del «sentimiento de dependencia», como sostiene Schleiermacher, entonces «el mejor cristiano es el perro», puesto que ningún ser mejor que él representa la encarnación de ese sentimiento [19]. La solución para Hegel es la misma que está ofreciendo en sus lecciones sobre la *Filosofía de la religión*: identidad en el contenido espiritual de verdad objetiva de las dos esferas y diferencia en la forma, que para la religión es la representación y para la filosofía el concepto. Resulta obvio subrayar la importancia de estas concluyentes declaraciones hegelianas como presupuestos de las discusiones que se sucederán, precisamente porque esas discusiones se centrarán alrededor de la dos interpretaciones opuestas, una que valora la fe como idéntica a la filosofía en su contenido de verdad, otra que ve la fe superada dialécticamente por la filosofía, del mismo modo que la representación es superada por el concepto.

2. *Los artículos de Hegel en los* Análes berlineses *y la crítica de la Reformbill.*

El día 1 de enero de 1827 se fundaron en Berlín los *Anales de crítica científica* (Jährbucher für wissenschaftliche Kritik), también llamados *Anales berlineses* (Berliner Jährbücher), revista exclusivamente dedicada a publicar recensiones de las obras más significativas editadas en Alemania. El elenco de colaboradores de la sección filosófica de la revista (que se ocupaba también activamente de filología, antigüedades clásicas y literatura) nos proporciona la lista de los discípulos y el primer núcleo de lo que después sería la Derecha hegeliana, a la que pertenecieron, en un primer momento, también los futuros representantes del Centro, como Rosenkranz y C. L. Michelet, y de la Izquierda, como Bruno Bauer. Entre los nombres de los primeros redactores figuraban, además de los ya citados, los de Boeckh, Bopp, Gans, Hegel, von Henning, Leo, Marheineke, J. Schultze, Streckfuss, Varnhagen von Ense, Waagen. Otros colaboradores eran Carové, Daub, Gabler, Hinrichs, Hoto, Rötscher, Rust y otros, además de Rosenkranz y Feuer-

bach. Colaboraban también en la revista W. von Humboldt y Goethe [20].

La colaboración de Hegel duró hasta su muerte y se concretó en ocho largos artículos, de notable importancia casi todos ellos en cuanto avances de futuros desarrollos en el seno de la escuela. El primer artículo, de 1827, es una recensión del ensayo de W. von Humboldt *Sobre el episodio del Mahabharata conocido con el nombre de Bhagavad-Gita* [21]. Hegel replantea aquí algunos de los puntos que está tratando en las *Lecciones,* sobre la filosofía india y especialmente sobre la ética, la mística y la religión. La segunda recensión, de 1828, se refiere a la edición de los escritos póstumos de Solger a cargo de Tieck y Raumer [22]. El artículo es importante porque Hegel aprovecha aquí la ocasión para expresarse con violencia en contra del concepto schlegeliano de ironía y contra la turbia mística y el mal gusto de muchas de las producciones de la escuela romántica (sirviendo, por tanto, para integración en las *Lecciones sobre la filosofía del arte*). Del mismo año data la recensión hegeliana de las obras de Hamann, editadas por F. Roth [23]; en esta recensión Hegel reconstruye el desarrollo filosófico de Hamann, analiza sus relaciones con la ilustración, el luteranismo y, por último, con Jacobi, para concluir que sus méritos hay que cifrarlos más en la riqueza de sus sugerencias, de sus intuiciones y anticipaciones que en el equilibrio de su construcción sistemática. La recensión fue muy alabada por Goethe.

Sin embargo, en 1829 empiezan a publicarse artículos ya más directamente relacionados con nuestro tema: las polémicas sobre el sistema y su contenido. De este año data, en primer lugar, la célebre recensión del libro de Karl Friedrich Göschel, *Aforismos sobre el no-saber y sobre el saber absoluto, en relación con el conocimiento cristiano de la fe,* publicado en Berlín [24]. Como puede deducirse del título, Göschel examina aquí la oposición entre el «no-saber» y el «saber absoluto», intentando superarla intercalando entre esos términos extremos el medio del «creer y saber». Lo que le conduce a una crítica de la filosofía de Jacobi, identificada con la posición del «no saber», y de las afirmaciones sobre la incompatibilidad entre la religión y filosofía. En resumen, que si no puede negarse la diferencia entre creer y saber, esta diferencia no excluye su unión necesaria e indisoluble. Nótese que cuando Göschel habla de «saber» y de «filosofía», confiere a estos términos todas las características de la filosofía especulativa hegeliana. La recensión de Hegel es una apología del libro de Göschel; calificado de «buen testimonio hecho por el cristianismo sobre la filosofía», acaba con un «reconocido apretón de manos al autor personalmente desconocido». El asunto no dejó de asombrar al público cultural, que nunca se había tomado muy en serio las declaraciones hegelianas sobre la ortodoxia, llegando incluso a suscitar reprimidas envidias de los discípulos hacia Göschel, que, entre otras cosas, no pertenecía de hecho a la escuela ni a la casta de los filósofos, sino que se trataba de un maduro consejero del Tribunal de Naumburg; resentimientos por lo demás justificados por el escaso valor de la obra, por el estilo ampuloso y enfáticamente místico de sus «aforismos», que, desde luego, en otras circunstancias, nunca hubieran suscitado el entusiasmo de Hegel. Pero todo esto no quita para que la *Göschel-Rezension* estuviese predestinada a convertirse en la bandera de la Derecha y que, en definitiva, la Derecha misma se acabase agrupando precisamente en torno a Göschel al cabo de unos pocos años. Recordemos mientras que, precisamente en este período, Hegel está redactando el manuscrito de aquel curso que después publicará Marheineke, el discípulo teólogo, en la edición completa de las obras de Hegel, con el título de *Lecciones sobre las pruebas de la existencia de Dios* [25], donde Hegel expone y discute las pruebas clásicas de la existencia de Dios, intentando una restauración, sobre todo de la «prueba antológica». Sin embargo, a pesar de su importancia, estas *Lecciones,* a decir de Rosenkranz, fueron casi completamente olvidadas, incluso en la época de las controversias religiosas más acaloradas.

En el número 10 de 1829 de los *Anales berlineses* aparece el anuncio y la primera parte de una recensión de Hegel de cinco obras sobre su filosofía aparecidas dentro del año, tres anónimas, otra de K. E. Schubart y otra de L. A. Carganico y Christian Hermann Weisse (uno de los puntales del movimiento de «los teístas especulativos»). Sin embargo, esta recensión quedó siempre inconclusa, puesto que Hegel murió sin haber

examinado más que dos de las obras mencionadas: *Acerca de la doctrina hegeliana: o del saber absoluto y el panteísmo moderno* [26], de un anónimo de Erdmann identificado como un tal Hulsemann; y *Sobre la filosofía en general y sobre la Enciclopedia de las ciencias filosóficas de Hegel en particular,* de Schubart y Carganico [27]. En la parte que tenemos, Hegel, durante poco menos de doscientas páginas, examina línea por línea las dos obras, poniendo en evidencia sus contradicciones con cargante perspicacia. El escrito puede sernos de alguna utilidad en cuanto a la hermenéutica hegeliana se refiere, puesto que Hegel, para responder a las malas interpretaciones que de él hacían sus adversarios, se remite continuamente a explicaciones y precisiones de sentido de algunos trozos de la *Lógica,* de la *Enciclopedia,* de la *Filosofía del Derecho,* e incluso a veces de la *Fenomenología.* En realidad, las críticas de los tres opositores no carecen de posible puntos a desarrollar, como la diferencia entre la negación lógica y la negación real, la relación entre el movimiento y el devenir, la estaticidad de los términos de ser y nada (argumento este que, como veremos, con fuerza especulativa completamente diferente, será después defendido por Trendelenburg). Pero, sin embargo, es cierto que las posibilidades de estos autores para sostener una batalla emprendida demasiado a la ligera eran más bien débiles.

La recensión del volumen de A. L. J. Ohlert, *El Idealrealismo* [28], publicada por Hegel en 1831 también en los *Anales berlineses,* constituye, por el contrario, un interesante documento acerca de las discusiones hegel-herbartianas. El autor del libro, a partir de la exigencia herbartiana de solucionar las contradicciones planteadas por la experiencia, examina tres modos posibles de hacerlo: el idealismo, el realismo y, a modo de mediación, el idealrealismo. La recensión de Hegel es muy positiva, pero sólo en cuanto que las afirmaciones de Ohlert se dejan reabsorber en la posición especulativa y en lo que también Hegel podía denominar su «propio» idealrealismo (la idea como identificación de racional y real). La crítica se centra, sin embargo, contra las bases herbartianas del escrito, especialmente en cuanto a su manera, irreconciliablemente diferente de considerar la contradicción y contra el principio de que «de la nada no surge la nada», presente también en la recensión de Herbart arriba mencionada, así como contra la interpretación de Fichte.

La última recensión publicada en los *Anales berlineses* se refiere a las lecciones *Sobre los fundamentos, la articulación y la sucesión de las épocas de la historia universal,* de J. J. von Görres, el conocido exponente y teórico del movimiento católico-liberal romántico alemán. Hegel trata con severidad las arbitrarias fantasías del autor, especialmente las referidas a la prehistoria y a la historia de la antigüedad, a las que contrapone la exigencia de un método racional y científico. De esta forma indirectamente se aludía también a Schelling, maestro de Görres, que precisamente por entonces estaba desarrollando en Munich aquellas *Lecciones de filosofía de la mitología y de la revelación* que, continuadas muchos años más tarde en Berlín, constituirían la schellinguiana *Filosofía positiva.* Es interesante también esta recensión porque, al menos desde un punto de vista metodológico, puede arrojar alguna luz, aunque débil, sobre la manera, quizá no completamente negativa, en que Hegel hubiera considerado algunos aspectos de la obra de Strauss y de la Escuela de Tubinga si la hubiese conocido.

El último escrito de contenido polémico publicado por Hegel es, como ya se sabe, la crítica *Sobre la Reformbill inglesa,* publicada incompleta en la *Gaceta general del Estado Prusiano* [29], en 1831. Más que una crítica del contenido del proyecto inglés de reforma, el artículo es una crítica del parlamentarismo, incapaz, según Hegel, de realizar racionalmente los principios de la libertad, en su «desorgánica» división de partidos, de gobierno y oposición. Al Gobierno inglés, Hegel opone el Estado prusiano, en el que dichos principios ya han sido plena y completamente realizados. En los números del 26 y 27 de enero de 1831 de la mencionada *Gaceta* apareció, sin embargo, un artículo sobre el nacimiento de la Bélgica independiente, violentamente en contra del nuevo estado, firmado «H», atribuido a Hegel. El 7 de noviembre de 1831, Hegel terminaba el prefacio a la segunda edición de la *Lógica* y siete días después moría en una epidemia de cólera. Se le hicieron solemnes exequias, pero incomprensiblemente, no apareció ninguna nota necrológica en los *Anales berlineses,* que solía publi-

carlas: en el primer número de diciembre, su nombre ya no figura en la lista de colaboradores.

3. *Primeras polémicas de la Escuela en defensa del sistema.*

Si, por un lado, es cierto que la figura del maestro domina sin sombra alguna en estas primeras batallas en defensa del sistema, por otro, los discípulos forman ya un grupo suficientemente aguerrido y compacto. El resto de las recensiones de tema filosófico aparecidas en los *Anales berlineses* proporcionan una idea bastante clara de los métodos y argumentos de defensa. De entre los discípulos, Gabler es el más riguroso, Rosenkranaz el más culto, Gans el más inteligente, Hinrichs el más fluido, Michelet el más impetuoso y agresivo (tanto como para llegar a la descortesía de augurar, por ejemplo, al schellinguiano Troxler que su obra, objeto de la recensión, «era realmente su canto del cisne»).

Entre las obras más importantes que en aquellos años aparecieron sobre la filosofía hegeliana, nos limitaremos a recordar *Sobre el punto de vista presente de las ciencias filosóficas* [30]: el autor, Weisse, el «teísta especulativo» más cercano a Hegel, colaborador también de los *Anales berlineses,* aceptando mucho de la Lógica, reprochaba a Hegel, en primer lugar, haber olvidado la importancia de las representaciones de espacio y tiempo, las cuales no resultan menos necesarias que las categorías consideradas por Hegel, puesto que ambas pertenecen también a lo que no se puede dejar de pensar; en segundo lugar, haber sobrevalorado la lógica, colocándola como principio y fin de la filosofía de lo real, deduciendo la realidad de las diversas formas de ser. Y puesto que Weisse piensa que no puede procederse en sentido contrario, es decir, de la realidad a la idea, concluye que hace falta una tercera forma de conocimiento, además de la lógica y la experimental, en la que éstas se compenetren y en la que la unidad de Espíritu y Naturaleza se logre mediante el concepto de un Dios libre y creador. En la cima del sistema, por tanto, Weisse exige una «teología especulativa», de donde procede la denominación de «teístas especulativos» a los encaminados en esta dirección: el adjetivo «especulativo» se usa aquí con referencia precisamente a la filosofía especulativa hegeliana, como precisión del carácter unitario y monista de esa actitud del pensamiento que considera la filosofía, no sólo compatible con el dogma, sino también como confirmación racional del mismo. La obra de Weisse estaba entre las que Hegel iba a recensionar, y la falta de una toma de posición de Hegel en relación con estas objeciones, mucho mejor elaboradas y articuladas técnicamente que aquellas de los mediocres adversarios precedentes, constituye sin duda una pérdida notable para la historia del pensamiento del último Hegel. La recensión, sin embargo, fue redactada por Gabler, en septiembre de 1832.

Otra notabilísima obra sobre la filosofía de Hegel, publicada en vida del maestro la constituyen las *Contribuciones para la caracterización de la filosofía contemporánea* [31], de Immanuel Hermann Fichte, hijo del gran Johann Gottlieb, otro alto representante, junto con Weisse, K. Ph. Fischer y H. Uirici, del movimiento de los «teístas especulativos». Propósito declarado de la obra es el de la mediación de los opuestos: para lo que el autor esboza una historia del pensamiento desde Leibniz a Hegel, propugnando un retorno a la *Doctrina de la ciencia,* de su padre (más bien a la última fase del pensamiento de éste, la más cercana, precisamente, al teísmo). El defecto de los sistemas más recientes —concluye Fichte hijo— consiste en no elevarse al pensamiento de un Dios libre y creador que quiere ver su imagen en los espíritus libres y en no apartarse «del espíritu de un falso iluminismo». Michelet redactó una recensión de la obra (en mayo de 1830) en la que intentaba demostrar que el autor utilizaba demasiado el sistema hegeliano que criticaba, y discutía las interpretaciones kantianas e incluso fichteanas del volumen.

Entre las recensiones más importantes redactadas por los discípulos de Hegel en este período (y publicadas todas en los *Berliner Jahrbücher*), es decir, entre los intentos más comprometidos de aplicar el sistema al juicio de obras que no tratasen explícitamente de Hegel, recordemos en primer lugar la amplia recensión de Hinrichs de la *Metafísica general,* de Herbart (junio 1829-enero 1831), con la que la Escuela hegeliana pasa al contraataque contra el herbartismo (aunque hablemos siem-

pre de «recensiones», no estará de más recordar al lector que se trata de auténticos y verdaderos estudios de cincuenta y a veces, como en este caso, de más de cien páginas). La crítica de Herbart contra la metafísica tradicional, dice Hinrichs, es estéril, porque incluso allí donde elabora una justa denuncia de errores carece de la posibilidad de corregirlos, en cuanto que el punto de vista realista del autor es el de la conciencia común y la filosofía intelectualoide. La filosofía herbartiana fracasa en su principal intento, la solución de la contradicción, porque Herbart evita la contradicción en lugar de afrontarla y seguir la inmanente autorresolución dialéctica (y aquí Hinrichs repite casi textualmente la crítica a las antinomias kantianas contenida en la *Lógica* de Hegel). Además, ni siquiera el punto de vista realista aparece justificado, en cuanto que quien coloca lo real tras la apariencia limitándose a decir que existe, pero sin poder explicar en qué consiste, es precisamente Herbart: lo real para Herbart, en definitiva, no es más que una abstracción, y como tal, nada positivo, sino algo negativo.

Otra recensión de notable importancia en relación con las discusiones de la época es aquella en la que Rosenkranz, en agosto de 1831, examina diversas obras de los dos filósofos «dualistas» austríacos, el sacerdote católico Antón Günther, más conocido a los historiadores de la teología, y J. H. Pabst. Rosenkranz acepta el punto de vista de Günther acerca de la necesidad de conciliar la sabiduría de los hombres con la ciencia de Dios, pero se opone a la separación neta entre mundo y Dios, así como también a la acusación de panteísmo dirigida contra Hegel, en quien, dice Rosenkranz, se hace realidad precisamente el espíritu de aquel cartesianismo del que Günther parte.

También de Rosenkranz es un largo estudio (diciembre de 1830) dedicado a la obra de Schleiermacher, *La fe cristiana sistemáticamente presentada de acuerdo con los principios de la Iglesia Evangélica* [32]. Se trata, con mucho, del resultado más maduro de la actividad de la Escuela hegeliana en este primer período. Además de seguir todas las fases del desarrollo del pensamiento de Schleiermacher, discute su actitud frente al principio histórico y al principio especulativo de la filosofía de la religión y, sobre todo, la justificación de la religiosidad con

base en un inmediato sentimiento de dependencia del hombre para con Dios. El principio histórico de la filosofía religiosa está condicionado por la particularidad de una Iglesia, por el carácter determinado de su doctrina y por los escritos de los santos. Frente a esta formación ortodoxa de la dogmática, el principio especulativo, es decir, hegeliano, es que el hombre conozca a Dios a través de Dios mismo. Para lograr este conocimiento de Dios, el hombre debe alienarse en Dios, y Dios, en el acto de ser conocido, se aliena de sí mismo y pasa al hombre. El principio especulativo comienza, por tanto, con el saber que Dios tiene de sí mismo: audacia, observa Rosenkranz, que ni el racionalismo ni el sobrenaturalismo han conseguido perdonarle. Entre estos principios opuestos, Schleiermacher propone un posible tercer punto de vista, el del «inmediato carácter determinado de la conciencia», que no es ni un saber ni un hacer, sino sólo la posibilidad de pasar al uno o al otro; y siendo el sentimiento en su carácter determinado, dependiente de otra cosa, Schleiermacher pasa a buscar el determinante, que es Dios como impulso excitador. De tal forma, que el sentimiento pío es un *sentimiento de dependencia.* Sin embargo, Schleiermacher, observa Rosenkranz, no nos dice qué es Dios: si considerase la esencia de Dios comprendería la necesidad de no tomar el sentimiento individual como punto de partida, sino Dios en cuanto fuente del sentimiento; pero el sentimiento llega a ser libre sólo con el pensamiento, de tal modo que si la relación con Dios se reduce al sentimiento exclusivamente, entonces el hombre no es libre, porque la libertad se daría solamente cuando, estando determinado a través de Dios, yo estuviera también determinado a través de mí mismo. Schleiermacher, por tanto, no se eleva por encima de la mísera categoría de la limitada relación del hombre con Dios; la dogmática resulta en él casual y subjetiva. Una proposición dogmática, para Schleiermacher, se distingue de una proposición especulativa porque la primera proviene del sentimiento: pero así, lo que pasa es que se da la ridícula y escolástica duplicidad de una verdad dogmática y de una verdad filosófica. En realidad, sin embargo, añade Rosenkranz, ética y dogmática teológica no son diferenciables de la ética y la teología especulativa por el contenido, sino sólo por la forma: de don-

de se infiere la coincidencia de filosofía y teología. Por el contrario, Schleiermacher considera el estado sentimental como punto de partida de su investigación, y desde el momento en que el hombre, piadosamente sentimental, siente a Dios en sí, puede abstraer los atributos de Dios de su propia sensibilidad y alienarse, incluso, del mundo. Y es interesante, observa Rosenkranz, notar cómo el aferrarse de Schleiermacher al carácter inmediato se convierte, a continuación, en un completo abandono de sí en el Absoluto, y cómo esta ofrenda al Absoluto no se hace por amor a él, sino por amor a ese carácter inmediato y es sólo una apariencia asumida por el sujeto, una trampa que éste utiliza para hacerse así con Dios: el sujeto se aliena para conseguir la verdad, pero puesto que quien se expresa siempre es el mero sujeto individual, dicho sujeto consigue sólo su propia verdad.

Así concluye la primera parte de este escrito, sobre el que nos hemos detenido porque constituye un documento bastante preciso sobre cómo están las cosas en vísperas de las polémicas religiosas más importantes de años posteriores. La segunda parte trata de cuestiones mucho más particulares. Pero será importante, con vistas precisamente a esos futuros acontecimientos, echar una ojeada a las conclusiones de Schleiermacher resumidas por Rosenkranz al final de su trabajo. 1) El conocimiento religioso parte del sentimiento, de tal modo que Dios no puede ser sujeto; y si encontramos en nosotros mismos momentos no deducibles de nuestro ser, estos momentos deberán considerarse como efectos de una esencia infinita; por lo tanto, los contenidos de estos momentos pueden concebirse como atributos de Dios, pero teniendo en cuenta que el predicado expresa algo de particular sólo para nosotros, pero no para Dios, que, superior a toda antítesis, es la esencia que se autodetermina. 2) El hombre y el mundo son finitos; el hombre conoce la finitud en oposición a la divina infinidad, sintiéndose, en consecuencia, dependiente, y su obligación es mantener siempre encendido el sentimiento de su propia nulidad en relación con Dios. El hombre tiene que hacer desaparecer continuamente su conciencia del mundo en su conciencia de Dios. El pecado consiste en querer mantenerse por sí sólo. 3) Puesto que el hombre oscila entre lo finito y lo infinito, Dios crea un

Hombre extraordinariamente consciente de Dios, un Hombre específicamente diferente de los demás por la intensidad de su conciencia de Dios, capaz incluso de comunicar a los demás dicha conciencia. Los hombres que han podido captar el mensaje de esta conciencia constituyen la unidad espiritual de la Iglesia y están fortificados en su sentimiento de dependencia de esta conciencia de Cristo, de ahí que su identificación con Cristo pueda llamarse Espíritu divino. En este sentido el espíritu de la Iglesia es divino, pero no es Dios, así como Dios tampoco es Cristo, porque Dios es sólo Dios mismo.

Este es el sistema de Schleiermacher, concluye Rosenkranz, sumamente característico de la batalla que se libra en el interior del mismo entre el elemento dogmático y el escéptico, entre el sentimiento inmediato y el intelecto: sistema que «debería ser estudiado por los teólogos con más dedicación de la hasta hoy se le haya podido conceder». La última frase de Rosenkranz tiene algo de profético si se piensa, sobre todo, en lo que el historicismo bíblico y el panteísmo de Straus deben a Schleiermacher, así como en la profunda razón de Feuerbach al declararse discípulo suyo.

Para concluir, recordaremos dos recensiones de Marheineke, una sobre la *Filosofía de la revelación*, del schellinguiano B. H. Blasche [33] (nov. 1829), y otra (oct. 1827) de las *Lecciones de filosofía religiosa*, de Baader [34], con interesantes observaciones sobre la teología protestante y católica.

Este primer período de la Escuela hegeliana ofrece, por tanto, una respetable cantidad de núcleos problemáticos que pronto se convertirán en los movimientos de una de las crisis más agudas del pensamiento moderno. Y si su carácter decisivo no se revela al ojo inexperto, se debe, en primer lugar, a la rigidez escolástica de su primera formulación; después, a la presencia de Hegel, que todavía logra, con la potencia de su juego dialéctico, ejercer una eficaz acción mediadora, hasta el punto de no permitir que los puntos de vista opuestos se expresen en su auténtico tono, y en tercer lugar, a las condiciones históricas, sobre las que todavía gravita la pesada atmósfera del Congreso de Viena, y en las que el equilibrio sostenido por el ministro de Cultura y Enseñanza, von Altenstein,

encuentra su más oportuna expresión cultural precisamente en la filosofía oficial de Hegel. La Revolución de Julio en la vecina Francia, la muerte de Hegel, la de von Altenstein y Federico Guillermo III más tarde, el advenimiento de Federico Guillermo IV al trono y de Eichhorn al ministerio, sus pretensiones aún más conservadoras, acabarán liberando las fuerzas que todavía están reprimidas.

CAPITULO II

SEGUNDO PERIODO DE LA ESCUELA CONTROVERSIAS SOBRE RELIGION (1831 - 1839)

J. E. Erdmann inicia su exposición de las controversias de la Escuela sobre religión observando que Hegel, para justificar la conciliabilidad del dogma con su filosofía, se basaba en el hecho de que esta última había descubierto la coincidencia del Sujeto con la Substancia. Este abstracto esquema metafísico servía para expresar, de acuerdo con la mentalidad de la época, el sentido mucho más concreto de los principales problemas religiosos, como el de la relación entre el hombre y Dios, entre finito e infinito y, consecuentemente, también el de la inmortalidad, el de la personalidad de Dios, de Cristo, de la Redención y de la Gracia. Sin embargo de hecho, la solución dialéctica de Hegel (la Substancia se hace Sujeto en la medida en que se conquista como tal; la Singularidad es síntesis de universalidad y particularidad) objetivamente, abría el camino a las dos soluciones opuestas de los problemas religiosos determinados, es decir, a la positiva u ortodoxa y a la negativa. Al mismo tiempo, la característica específica de todo el movimiento de crisis derivado de todo esto fue —al igual que en el terreno de los problemas políticos— la de la progresividad. Efectivamente, no se comenzó con las cuestiones de fondo, sino que hasta el final estas cuestiones permanecieron intocadas, y el desarrollo del debate sobre los problemas religiosos vio sucederse las cuestiones en este orden: inmortalidad; personalidad e historicidad de Cristo; Dios y la esencia de la religión.

1. *La cuestión de la inmortalidad*

Un año antes de la muerte de Hegel (en 1830), apareció en Nüremberg un anónimo, *Pensamientos sobre la muerte y la inmortalidad*[35], sosteniendo que la muerte no era una privación, sino un privilegio del que el hombre no podía quedar exento, precisamente en cuanto que la muerte representa la necesaria resolución de lo finito en lo infinito. El autor del escrito se declaraba hegeliano y sostenía que el hegelianismo no debía en absoluto defenderse de la acusación de panteísmo, sino que, abierta y francamente, debía admitir la sustancia panteísta del sistema. Nosotros, que conocemos ahora los escritos del joven Hegel y sus páginas sobre la muerte, podemos sopesar los argumentos del anónimo. Hegel, por el contrario, no se pronunció y la Escuela nunca se creyó obligada a reconocer excesiva importancia a la obrita, porque, a decir de Erdmann, «estaba toda ella basada en las oposiciones entre finito e infinito, esencia y apariencia, etc., sólo de las cuales, según Hegel, no surge el intelecto abstracto». Así, pues, y según una costumbre instaurada por Hegel y sus discípulos, la acusación de «intelectualismo abstracto» servía de cómoda y sofística evasiva. El anónimo autor era Feuerbach a los veintiséis años.

Mucha mayor repercusión tuvieron, por el contrario, los volúmenes de Friedrich Richter, *La doctrina de los Novísimos* y *La Nueva doctrina de la inmortalidad*[36]. El autor sostenía que, desde el punto de vista hegeliano, resulta imposible hablar de supervivencia del alma personal, que, por lo demás, solamente puede ser deseada por el egoísta, incapaz de resignación. La demostración se llevaba a cabo con escaso rigor y sin insertarse en una visión sistemática más amplia, como en el manifiesto panteísta de Feuerbach. El primero en responder a Richter fue Weisse, en los *Anales berlineses* (recensión de la primera de las dos obras, septiembre 1833). Replicaba Richter diciendo que ningún tipo de resignación puede impulsar el deseo de aniquilación total, puesto que se trataría de un deseo (término activo, positivo) de nada, mejor dicho, de la misma nada, y por tanto, de una contradicción, y concluía llamando la atención sobre el peligro que había en tratar estos temas

cuando se contaba con intelectos incapaces para la especulación. Esta conclusión proporcionó a Richter oportunidad para manifestar la sospecha de que Weisse, en el fondo, estaba de acuerdo con él. Lo cual expuso en su réplica, *La secreta doctrina de la filosofía contemporánea*[37], a la que, a su vez, contestó Weisse con *La secreta doctrina filosófica de la inmortalidad del individuo humano*[38]. Weisse reconocía que Hegel, para ser coherente, debía haber negado la inmortalidad, pero con loable reserva siempre había evitado esta cuestión. Pero los resultados de la nueva filosofía tendrían más justa aplicación allí donde se admitiese un Dios personal y la inmortalidad individual, de la que no se puede tener certeza *a priori,* sino a través de la experiencia moral y religiosa.

Sin embargo, en este mismo año de 1834 ya había aparecido, en enero, en los *Anales berlineses,* una recensión de Göschel de la *Nueva doctrina de la inmortalidad,* de Richter. Göschel remitía el problema de la inmortalidad a la dialéctica de universalidad-particularidad-singularidad: si es cierto que, según Hegel, el Espíritu está por encima de la naturaleza, el Espíritu es singularidad, superación de la individualidad repetible, por lo tanto inmortal. Sin embargo, esto no valía, hacían notar los hegelianos más ortodoxos, cuando, como Göschel, se acababa prometiendo la inmortalidad precisamente al individuo repetible y particular, al «ejemplar» (Erdmann). Los antihegelianos, como Fichte hijo, Weisse y Beckers, dijeron entonces que Göschel tenía razón desde un punto de vista sistemático, pero que, desde luego, lo que sostenía no era hegeliano. A todos ellos les contestó Hinrichs (*Anales berlineses,* abril de 1836) defendiendo el carácter hegeliano de la ortodoxia de Göschel. Kasimir Conradi acabó también interviniendo en la polémica con el volumen *Inmortalidad y vida eterna*[39], en el que intentaba una conciliación de los opuestos puntos de vista mediante una diferenciación entre los conceptos de inmortalidad y vida eterna: al individuo le está reservada la inmortalidad, pero no la eternidad, que es propia del Espíritu, es decir, de Dios.

2. *La cuestión cristológica*

Pero la atención del público filosófico, ya desde el verano de 1835, se había visto acaparada por un objeto de interés muy diferente: la publicación en Tubinga del primer volumen de la *Vida de Jesús críticamente elaborada,* de David Friedrich Strauss [40], seguido a los pocos meses del segundo volumen. La obra había sido precedida por una recensión, en los *Anales berlineses* (noviembre de 1834), de los estudios bíblicos de Schneckenburger, Sieffert y Kern, en la que Strauss ya había sostenido la necesidad de estudiar las fuentes y se había complacido en la «astucia de la razón», la cual, oponiendo los Sinópticos a Juan, promovió la educación de la humanidad desde la interpretación de la letra a la del espíritu de los Evangelios. La obra constaba de una introducción sobre la formación del punto de vista místico, a la que seguían tres partes, que trataban del nacimiento y la infancia de Jesús, de su vida pública y de su muerte y resurrección; incluía, finalmente, una conclusión sobre el significado dogmático de la vida de Cristo.

Racionalistas y sobrenaturalistas, dice Strauss, han negado la presencia de mitos en los Evangelios; sin embargo, dicha presencia es innegable. Ninguno de los Evangelios es obra de un testigo ocular, más aún, ni siquiera de un contemporáneo que pueda avalar la fiabilidad del material del que se servía. Además, la narración misma de los milagros está en contradicción con el concepto de Dios en cuanto ordenador de la naturaleza mediante leyes universales. Dios obra solamente sobre el todo, pero sobre el individuo obra siempre a través de las leyes de la naturaleza. Sin embargo, los mitos de los Evangelios no son invenciones de un particular: son el resultado de una actividad poética *no intencional,* colectiva, de toda la comunidad cristiana primitiva, derivada, en parte, de todas las espectaciones mesiánicas, en parte por la impresión dejada por la figura histórica de Jesús, y en parte por la tergiversación de los acontecimientos reales.

Esto no significa que los Evangelios no tengan cierta parte de verdad: el contenido de verdad de la religión y el de la filosofía son idénticos, pero se diferencian en la forma, que

para la filosofía es el concepto y para la religión es la representación sensible y sentimental. En los mitos religiosos la verdad está revestida precisamente por una forma representativa, de ahí que, incluso sin ser históricos los acontecimientos narrados, su sentido es cierto, como ocurre con las parábolas. Y la verdad presente en los Evangelios y en la religión cristiana en general, es idéntica a la verdad expresada por la filosofía especulativa: la «Substancia» como unidad, mejor dicho, como el logro de la unidad de la naturaleza humana y divina. Pero Cristo no es más que un símbolo de esta unidad: de hecho, esa unidad no puede realizarse en un individuo en particular, en un «ejemplar», sino sólo en el espíritu de la humanidad entera, que es «unión de ambas naturalezas..., hija de una madre sensible y de un padre suprasensible, del Espíritu y de la Naturaleza».

La reacción del público y de las autoridades fue inmediata. Por un lado, Strauss llegó a ser conocidísimo y se hicieron cuatro ediciones de su obra en cinco años; por otro lado, sin haberse cumplido los dos meses desde la publicación de su libro, Strauss fue exonerado de su cargo de *Repetent* en el *Stift* de Tubinga y transferido al liceo de su nativa Ludwigsburg. Inmediatamente empezaron a publicarse los escritos de sus oponentes: Karl Harraeus, en su biografía de Strauss [41], enumera cuarenta y siete obras al respecto, aparecidas entre 1835 y 1844, y cinco parodias. Entre los nombres de los autores de estos escritos están los de Baader, Baumgarten-Crusius, Beck, Eschenmayer, Gabler, Krug, Leo, Paulus, Steudel, Tholuk, De Wette, Weisse, Menzel y Schaller. Uno de los críticos más severos de la *Vida de Jesús* fue Bruno Bauer, que recensionó la obra en los *Anales berlineses,* en diciembre de 1835. Al año siguiente fundó en Berlín la *Revista de teología especulativa,* que en tres años de vida recogió artículos de los principales representantes de la Derecha y del Centro, como Gabler, Erdmann, Göschel, Schaller, etc.

Strauss respondió con tres fascículos de *Escritos polémicos en defensa de mi libro sobre la vida de Jesús y para una caracterización de la teología contemporánea,* aparecidos en Tubinga, en 1837 [42]. El primero, contra Steudel, por entonces maestro suyo en Tubinga; el segundo, contra otro de sus

maestros, Eschenmayer y contra Menzel [43]; el tercero, contra algunos artículos aparecidos en la *Revista de la Iglesia Evangélica,* en los *Estudios y críticas teológicas* y en los *Anales berlineses* [44]. Las precisiones de Strauss sobre su relación con la Escuela hegeliana las encontramos referidas precisamente a esta revista, más concretamente a Bruno Bauer y Ronsenkranz.

Hegel, dice Strauss, casi con toda seguridad no hubiese aprobado su crítica bíblica, a pesar de lo cual, dicha crítica, no sólo no violaba, sino que aplicaba y realizaba el espíritu del hegelianismo. La Escuela hegeliana se dividía entonces, como el Parlamento francés, en una Derecha, que aplicaba la idea de la unidad de la naturaleza divina y humana, considerando toda la historia evangélica como historia auténtica, a la que pertenecían Göschel, Gabler y Bruno Bauer; en un Centro, que llevaba a cabo aquella aplicación parcialmente en el sentido de la Derecha, donde se encuadraba Rosenkranz, y una Izquierda, representada por el mismo Strauss, que la aplicaba en el sentido de no considerar como historia de hecho la historia bíblica. La vida divina se manifiesta en las grandes personalidades históricas, pero en ninguna de ellas plena y absolutamente; el grado más alto al que puede aspirar una persona es el de la conciencia de la propia unidad con Dios. Jesús poseía esta conciencia en mayor medida que el resto de los hombres, y, por tanto, como a ningún otro hombre se le puede llamar Dios-Hombre. Este reconocimiento, en el que podemos medir toda la influencia de Schleiermacher, apenas representaba, evidentemente, una parcial e inesencial concesión de Strauss a la ortodoxia, para la cual la divinidad-humanidad de Cristo es constitutiva de su misma esencia (unión «hipostática» de las dos naturalezas en una única Persona), absolutamente diferente, por tanto, de la del hombre, carente en absoluto de la naturaleza divina. Sin embargo, Strauss no estaba completamente equivocado al juzgar que sus posiciones eran compatibles con el hegelianismo en cuanto que precisamente la absoluta diversidad entre humano y divino es una proposición a todas luces contraria al espíritu del sistema de Hegel.

Por el contrario, la Derecha nunca dejó de preocuparse por la articulación de la relación entre la universalidad, individualidad del «ejemplar», y singularidad, sosteniendo que la humanización de Dios no podía realizarse en el hombre en particular, sino sólo en la Humanidad, de hecho representada y como concentrada en la persona del Mediador, Cristo. Y Göschel, en sus *Contribuciones a la filosofía especulativa* [45], llega a proponer un paralelo con la figura del monarca, en cuanto que es el único que da unidad al reino a pesar de la multiplicidad de los súbditos y de las clases.

Mientras, la comparación que más o menos en broma hiciera Strauss con la Derecha y la Izquierda política, cuajó inmediatamente, consolidándose con fortuna que fue definitiva, distribuyéndose también el resto de los hegelianos entre las tres clasificaciones, o insertándose unos a otros en alguna de dichas divisiones. En el Centro fueron colocados, además de Rosenkranz, que en una comedia titulada *El centro de la especulación* bromeaba sobre sí mismo, de improviso convertido en el centro del universo filosófico; Schaller que, en su opúsculo *El Cristo histórico* [47], parecía dudar de la seriedad y el rigor científico de la obra de Strauss; K. Conradi, que en diversos escritos, entre los que destaca *Cristo en el presente, en el pasado y en el futuro* [48], se había declarado igualmente contrario a Strauss y a Göschel; y Vatike y Karl Ludwig Michelet, que en el prefacio a su conocida *Historia de los últimos sistemas de la filosofía desde Kant a Hegel* [49], declarándose de Izquierda, proponía al Centro una alianza,prometiendo a tal coalición la hegemonía de la Escuela.

Pero la batalla contra Strauss, mucho más que por la Derecha hegeliana, estaba encabezada por los antihegelianos, especialmente por el grupo de los «teístas especulativos», guiados por I. H. Fichte y reunidos en torno a su revista, la *Revista de filosofía y de teología especulativa* [50], fundada en 1837, en la que aparecieron artículos del propio Fichte, Weisse, Krabbe, Vörlander, etc. Como ya había sucedido a propósito de la cuestión de la inmortalidad, todos éstos combatían, por un lado, el historicismo bíblico de Strauss, pero, por otro, lo consideraban como una auténtica consecuencia de la filosofía hegeliana, para incluir así también a Hegel en sus acusaciones.

Por su parte, Weisse, después de haber discutido la *Vida de Jesús* en su escrito *Sobre los fundamentos filosóficos de la Vida de Jesús de Strauss* [51], publicó unos años más tarde una

de sus obras más interesantes, la *Historia evangélica* [52], en la que se proponía liberar la figura histórica de Jesús de la oscura envoltura de la tradición y el dogma. Estaba de acuerdo con Strauss en negar los milagros (salvo algunos fenómenos sobrenaturales, como las apariciones de Jesús a los discípulos después de la muerte, etc.) y en considerar que los mitos se hubiesen mezclado en diversa medida con la historia evangélica (por ejemplo, en la descendencia de David se aluude a la conexión entre judaísmo y cristianismo; en la narración de los Magos, al hecho de que también la religión natural remite al cristianismo, etc.). A la visión panteísta, por la que Dios se hace persona en el hombre, y a la mística, por la que dicha personificación se lleva a cabo en Cristo, Weisss contraponía la concepción según la cual, en Cristo, se hace persona el Logos, latente ya en el hombre antes de Cristo, pero en Cristo, por primera vez, en la conciencia; de tal modo que los hombres, mediante una consciente repetición de la figura de Cristo en sí, llegan a ser partícipes de la salvación. Weisse polemizaba además contra el punto de vista de una interrupción del curso histórico mediante la Redención, aun admitiendo que las luchas forman parte de la historia por efecto del pecado. La obra fue juzgada por los adversarios más ortodoxos de Strauss como excesivamente conciliadora con éste.

Mientras tanto, una profunda crisis se iba madurando precisamente en uno de los mayores adversarios de Strauss, Bruno Bauer, que de hegeliano ortodoxo iba a pasar inmediatamente a la extrema Izquierda de la Escuela, especialmente en lo que a cuestiones religiosas se refiere. En la primera parte de la *Crítica de la historia de la revelación* [53], de 1838, que trataba sobre el Viejo Testamento, Bauer hacía notar que, puesto que los diversos momentos de la revelación se habían seguido en el tiempo, cada uno de ellos era limitado, y, por tanto, particularizado y privado de valor absoluto en relación con los momentos siguientes: concluyendo hegelianamente que dicha limitación y relativización, al ser en realidad una negación, impregnaba de un carácter contradictorio toda la revelación en su conjunto. Al año siguiente, Bauer publicaba una obrita contra el teólogo evangélico Hengstenberg (*El señor doctor Hengstenberg. Carta crítica sobre la oposición de la ley y del*

Evangelio) [54], que identificaba Antiguo y Nuevo Testamento, en la que sostenía frente a él que mientras el Antiguo Testamento estaba sometido a la contradicción de limitarse exclusivamente al pueblo hebreo, el Nuevo Testamento se encontraba, en su universalidad, exento de esta contradicción, representando, por tanto, un momento ulterior de la Conciencia divina. Un paso más y Bruno Bauer acabará considerando estos «momentos», por el contrario, como propios de la autoconciencia del Espíritu.

3. *Los* Anales de Halle: *del legitimismo a la crítica política. Feuerbach y los orígenes de la Izquierda antihegeliana*

El 1 de enero de 1838 ya había tenido lugar uno de los acontecimientos más importantes de todo el período que estamos considerando, acontecimiento importante por la forma en que iba a determinar el desarrollo posterior de todos los demás: la fundación en Halle de los *Anales de Halle para la ciencia y el arte alemán* (*Hallische Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst*) dirigidos por Arnold Ruge y Theodor Echtermeyer, impresos en Leipzig por Otto Wigand. Al principio, la revista reunió colaboradores de diversas tendencias, preferentemente del Centro hegeliano, como Schaller, Rosenkranz y Vatke; pero en ella colaboraban también Hinrichs y Feuerbach. El tono general era también centrista, tanto en lo que se refiere a problemas políticos como religiosos. Pero en junio de 1838, Ruge publicó un artículo criticando la polémica entre el católico Görres y el protestante Heinrich Leo [55], llamándoles reaccionarios a los dos en cuanto que uno y otro se oponían a la Ilustración, al racionalismo y al espíritu libre de la Reforma que se llevaba a cabo en el Estado prusiano. Leo respondió con una «denuncia» de los *Anales de Halle* en un artículo publicado en el *Semanario político de Berlín* [56], y con un opúsculo, *Los hegelianos, actos y escritos para la llamada «denuncia de la verdad eterna»* [57], en el que atacaba especialmente a Michelet, Bayrhoffer, Meyen y la *Gaceta literaria,* Ruge y los *Anales de Halle.* Cada uno por su lado respondieron; Meyen, con un opúsculo, y Ruge, con dos artículos publicados en

los *Anales, La denuncia* de los *Anales de Halle* (julio de 1838) y *Leo* y la *Gaceta de la Iglesia evangélica contra la filosofía* (octubre de 1838) [58]. Las acusaciones de Leo y de Hengstenberg, al atentar al principio de la libertad, minan la esencia del Estado prusiano, cuyo progresivo desarrollo es la mayor garantía contra la revolución.

Esta defensa insistente de la ilustración y del racionalismo, así como el hecho de basar la superioridad del Estado prusiano en el «principio de la libertad», representan el primer síntoma, aunque casi imperceptible, de una primera inclinación de la revista hacia la Izquierda. Por el contrario, los tres artículos de Feuerbach de diciembre de 1838, marzo y septiembre de 1839, respectivamente, señalan una inclinación mucho más decidida en aquella dirección. En el primero de ellos, *Sobre la crítica de la filosofía positiva,* Feuerbach critica el intento de la «filosofía positiva» destro-hegeliana de conciliar la especulación con el dogma, calificándolo de «mentira contra los dos»: contra la filosofía porque utiliza su fuerza conceptual para sostener las representaciones dogmáticas; contra el dogma porque lo fundamenta y sostiene con conceptos que se oponen a la sustancia representativa que lo constituye y lo anulan [59]. El segundo artículo, originariamente titulado *El verdadero punto de vista desde el que debe ser juzgada la polémica Leo-hegeliana,* fue notablemente reducido por la censura, y Ruge lo publicó íntegro en 1839, en Mannheim, con el título de *Cristianismo y filosofía* [60]. En dicho artículo Feuerbach pretende demostrar que los reproches de los conservadores contra la filosofía hegeliana están dirigidos, pura y simplemente, contra la actividad del pensamiento en general. Por otro lado, Feuerbach empieza a dirigir sus primeros y más sustanciales reproches contra la misma filosofía de Hegel. Hegel, dice Feuerbach, especialmente en su *Filosofía de la religión,* no ha aplicado rigurosamente, tal como se necesitaba para su verdadera revalorización, su concepto del hombre, a causa de un ambiguo misticismo, que se evidencia, por ejemplo, en la teoría de la revelación; de haberlo hecho, no se hubiera limitado a plantear la diferencia entre religión y filosofía en términos exclusivamente formales, sino que hubiese adoptado una actitud crítica en relación con todo tipo de teología y cualquier dogmática.

Sin embargo, lo único que hizo fue acabar asumiendo los dogmas en un sentido diferente al de la Iglesia.

El tercer artículo de Feuerbach es la célebre *Crítica de la filosofía hegeliana* [61], de la que, además de su importancia especulativa, subrayamos su gran importancia histórica, en cuanto que el escrito en cuestión inaugura ua actitud que, en breve, será característica de gran parte de la Izquierda: una crítica cada vez más dura a la doctrina del maestro. Es decir, que mientras Strauss y B. Bauer siguen unidos a Hegel, al menos en la época de la que nos ocupamos, con el Feuerbach del escrito aludido, más tarde con Ruge y el joven Marx, se constituye la Izquierda sustancialmente antihegeliana, que, incluso, acabará estando de acuerdo, sobre todo desde el punto de vista de la metodología lógica, con los resultados más maduros de la crítica de los antihegelianos conservadores y teístas, los obtenidos, por ejemplo, por Trendelenburg.

La filosofía de Hegel, dice Feuerbach, representa el punto culminante de la filosofía especulativa. Dicha filosofía pretende tener un origen absoluto, sin presupuestos de ninguna clase, pero en realidad, la actitud misma del pensamiento absolutizante presupone los elementos determinados de la exposición: así, el inicio de la Lógica presupone los conceptos de inmediatez, de indeterminadez, de identidad, de «paso», de «diluir» (este último «¿de qué se trata —se pregunta Feuerbach—, de un concepto, o más bien de una representación sensible?»). La lógica hegeliana combate el intelecto y sus determinaciones; pero el intelecto replantea siempre sus propias instancias como las instancias de la determineidad exigida por la definición *por diferencia específica.* Por tanto, la lógica planteada inicialmente en contradicción con la realidad sensible y con el concepto que el intelecto determinante se forma de la realidad misma, y sin poder resolver después dicha contradicción, es incapaz de demostrar su propia verdad. La dialéctica hegeliana resulta de ella no como un diálogo con la realidad sensible, sino más bien como un monólogo consigo misma; lleva a cabo una ruptura con la intuición sensible, sin mediación alguna, prorpocionando a la filosofía un inicio inmediato. Se trata, por tanto, de una «mística racional», que no satisface ni a las almas místicas ni a las mentes racionales. En orden a

corregir los errores de la filosofía especulativa, Feuerbach concluye propugnando una «vuelta a la naturaleza», la cual, entendida «en su verdad, es decir, como razón objetiva, acaba convirtiéndose en el único criterio directivo, tanto de la filosofía como del arte» [62].

Más tarde, en octubre de 1839, empezaba en los *Anales de Halle,* un vasto estudio sobre Ruge y Echtermeyer, titulado *El protestantismo y el romanticismo. Para mayor inteligencia de la época y de sus contrastes. Un manifiesto* [63]. El escrito anuncia el principio de una nueva etapa de liberación de los espíritus de las fuerzas del turbio irracionalismo que representaba el romanticismo. Se intenta una periodificación de dicho romanticismo en cuatro fases que terminarían en 1770, 1790, 1810 y 1830 respectivamente, individualizando sus antecesores, sus representantes y sus epígonos. La culminación del romanticismo la constituye la filosofía de Schelling, a la que se enfrenta el hegelianismo, el espíritu de la Reforma y el prusianismo, al cual la Derecha se muestra infiel por contaminaciones románticas. La polémica religiosa y política del artículo se centra en la contraposición del protestantismo al catolicismo romántico y del prusianismo liberal y reformista al medievalismo absolutista. Nos movemos todavía a nivel de lealismo y legitimismo, nivel del que la revista se irá alejando en los meses sucesivos: de 1839 es un artículo de Ruge, *Karl Streckfuss y el prusianismo,* en el que terciando en una polémica entre Streckfuss y Venedy, se reprocha al Estado prusiano su alejamiento del espíritu de la Reforma y la tendencia, en su vertiente absolutista, burocrática y anticonstitucional, a convertirse en un Estado sustancialmente «católico». Análoga acusación de catolicismo dirige K. B. Biedermann contra el Estado en un artículo publicado poco después. Estamos en la víspera del paso de los *Anales de Halle* al radicalismo político.

4. *Polémicas en la esfera lógico-metafísica. Schelling contra Hegel*

A pesar de la preponderancia de las cuestiones religiosas, en este segundo período de la historia de la Escuela hegeliana no han cesado las discusiones acerca de problemas de lógica y metafísica. Los documentos más significativos se refieren a los «teístas especulativos», a Schelling, Braniss, Bachmann, Günther y Beneke, y a las respectivas respuestas de los hegelianos.

En 1832, Weisse publicó su obra *Sobre la relación entre el público y la filosofía a la muerte de Hegel* [64], en la que empieza a hacerse sensible el alejamiento de Hegel, acusado de haber caído en un panteísmo lógico. Por otro lado, según Weisse, la filosofía de la naturaleza tendría que ser una experiencia filosófica, no una construcción lógica, de la misma forma que en la doctrina del Espíritu objetivo habría que reconocer los derechos de la realidad empírica. Finalmente, Weisse propone una reforma del sistema: la doctrina del Espíritu objetivo debe, según él, articularse en el estudio del lenguaje, del Estado y de la Historia como teleología del Espíritu, en la que sólo se aspira a lo que, por el contrario, alcanzan la ciencia, el arte y la religión. Estas últimas esferas se desarrollan en la doctrina del Espíritu absoluto, en correspondencia con las ideas de Verdad, Bello y Bien. Por lo tanto, el sistema se articula en una enciclopedia de las ciencias, a la que seguirían la estética y la ética. Esta última coincidiría con la filosofía de la religión que, en contraposición al panteísmo y al deísmo, debe plantear un Dios personal y una libertad moral. Göschel respondió a Weisse con *El monismo del pensamiento* [65], obra que tuvo mucho éxito entre los hegelianos de Derecha y la consideraron un poco como su manifiesto; Göschel reprocha a Weisse haber caído en el dualismo de forma y contenido, y defiende el punto de vista monista dialéctico con el que se identifica el hegelianismo. Weisse replicó con *La idea de la Divinidad* [66], acentuando la distancia que le separaba de Hegel. En el volumen siguiente, *Líneas fundamentales de la metafísica* y en el artículo *Tres cuestiones fundamentales de la filosofía contemporánea* [67], publicado en la *Revista de filosofía y teología especulativa,* de Fichte hijo, se consolida la actitud antihegeliana de Weisse, dirigiéndose en un sentido que revela los sensibles influjos de Schelling. Al sistema hegeliano de la necesidad vuelve a oponer un sistema de la libertad, que pueda concluirse en el concepto de la libre creación del mundo real por parte de Dios.

I. H. Fichte, otro de los mayores representantes del teísmo especulativo, no deja tampoco de participar activamente en estos debates con sus obras *Sobre la oposición, el desarrollo y la finalidad de la filosofía contemporánea* [68], donde combate el panteísmo y la identificación de ser y pensamiento en Hegel, proponiendo una mediación entre subjetivismo y objetivismo; y *Sobre las condiciones de un teísmo especulativo* [69], originalmente, recensión del *Prefacio* de Schelling, sobre el que nos detendremos más adelante; y, finalmente, la *Ontología* [70], donde critica sobre todo la lógica hegeliana y la dialéctica, aproximándose notablemente a las posiciones de Weisse.

El tercer representante del «teísmo especulativo» es Karl Philipp Fischer (Herman Ulrici no publicará su conocida primer obra hasta 1841), que interviene en las polémicas de estos años con sus obras *La libertad del querer humano en el progreso de sus momentos* [71] y un *Compendio de la ciencia de la metafísica* [72]. Fichte, mucho más que el resto de los representantes del movimiento, se resiente de la influencia de Schelling, reprochándole a Hegel no tanto la identificación de lógica y metafísica, cuanto el haber dejado sólo una lógica y no una metafísica.

De entre los demás adversarios de Hegel, pero ya no de tendencia teístico-especulativa, destacaremos a C. J. Braniss, autor de un *Manual de Lógica* [73] y de un *Sistema de metafísica* [74]; C. F. Bachmann, que en sus escritos *Sobre el sistema de Hegel y sobre la necesidad de una ulterior reforma de la filosofía* [75] y su *Antihegel. Respuesta a los Sres. Profs. Rosenkranz e Hinrich* [76], se aleja ya de sus anteriores apreciaciones favorables al hegelianismo, reprochando a Hegel la identificación que hace de lógica y metafísica, de ser y pensamiento y el desprecio por la experiencia; el dualista Günther, escritor imaginativo y aforista, y, como el joven Marx, lector atento de la *Fenomenología* como ninguno de este período, autor de *El banquete de Peregrino, Cabezas de Jano, El último simbólico* (sobre Bauer y Möhler), *Thomas a scrupulis* (sobre Weisse y Fichte hijo) [77]; el herbartiano M. W. Drobisch y muchos más de la misma escuela; finalmente, el empirista O. F. Gruppe, ministro que fue de Cultura y Enseñanza, autor de una comedia satírica contra Hegel, desfavorablemente juzgada por

Zelter en carta a Goethe, *Los vientos, o la absolutísima construcción de la nueva historia universal cantada por Absolutus von Hegelingen con el cuerpo de Oberon,* autor también de *Antäus* y de *La evolución de la filosofía en el siglo XIX* [78].

Los hegelianos de Derecha, los del Centro e incluso a veces los de la incipiente Izquierda, respondieron a todos estos críticos del sistema en los *Anales berlineses* o los *Anales de Halle,* llegando a veces a publicar algún volumen, entre los que destaca *La filosofía de nuestro tiempo* [79], de Julius Schaller, contra Fichte hijo, Weisse, Braniss, K. P. Fischer y contra el jurista Julius Stahl, cuya primera edición de la primera parte de su *Filosofía del derecho* había aparecido ya en 1829, la cual, reeditada con ampliaciones en 1847, constituirá quizá la expresión más importante de la crítica conservadora de la extrema Derecha a la filosofía política de Hegel e, implícitamente, al resto del sistema. Sobre dicha publicación volveremos en otro lugar, limitándonos a recordar por ahora que en los *Anales berlineses* llegaron a aparecer precisamente dos recensiones de esta primera parte, una de ellas (*Historia de la filosofía del derecho*), escrita por Feuerbach, en julio de 1835, y la otra por Michelet, en agosto de 1839 [80]. Por el contrario, a Weisse le respondieron en dicha revista Gabler (1832), Hinrichs (1832), recensionando el *Monismus des Gedankens de Göschel*) y Rosenkranz (1835). A Fichte hijo le respondió Hinrichs (1832 y 1835); a Fischer, Göschel y Schmidt (1833); a Bachmann, Hinrichs, Rosenkranz y Feuerbach (1835), y a Günther y Pabst, Marheineke (1832) y Göschel (1834 y 1836).

Pero el acontecimiento más importante de estos años, en lo que se refiere a los problemas de lógico-metafísica, fue el inesperado despertar de Schelling, que llevaba muchos años sin publicar nada y que, según cuenta Erdmann, no sin sarcasmo, nadie sabía qué era lo que estaba enseñando en Munich, de tal forma que cada uno inventaba un Schelling a su medida. Realmente, en sus *Lecciones de Munich* (póstumamente publicadas por su hijo K. F. A. Schelling en la edición de sus obras completas) Schelling apuntaba ya la distinción entre «filosofía negativa» o «de la necesidad», que pone las condiciones *sin las cuales* resulta imposible el conocimiento y la realidad, y «filosofía positiva» o «filosofía de la libertad», que reconoce

en Dios creador la condición para cualquier tipo de conocimiento y realidad; al mismo tiempo, iniciaba una crítica contra Hegel, el cual había querido mantenerse a toda costa en la línea de la filosofía negativa o «racionalista» que va desde Descartes a Fichte y a la filosofía de la identidad del mismo Schelling y que, al haber alcanzado su máxima expresión en esta última, tenía que fundirse ahora en la filosofía positiva. Por lo tanto, Hegel forma un inesencial «intermedio» entre el acto de la fundamentación (filosofía negativa) y el acto de completarse (filosofía positiva) del último sistema filosófico, que en definitiva es el del mismo Schelling. Hegel carece en absoluto de originalidad: su único mérito ha consistido en elaborar el aspecto lógico de la doctrina de Schelling; si lo hubiese hecho consciente de los límites recíprocos que separan la esfera de lo lógico de la esfera de la realidad, hubiera realizado algo de cierto valor en el terreno de la filosofía negativa. Pero Hegel ha colocado lo lógico en lugar de lo real, intentando, mediante los más abstractos conceptos, penetrar en la realidad del mundo y de Dios. De esta forma ha acumulado ilusión sobre ilusión; y sobre todas ellas, la de querer infundir el automovimiento en el puro concepto.

La filosofía precedente —es decir, la de Schelling— frente al unilateral subjetivismo fichteano, asumía como punto de partida propio «lo subjetivo en su plena objetividad», es decir, el sujeto todavía no colocado como tal y, por tanto, esa indiferencia de subjetivo y objetivo desde la que se articularía después el proceso hacia las «superiores potencias de interioridad o espiritualidad, a las que el sujeto se eleva en la medida en que dicho sujeto en todas y cada una de sus formas, vuelve siempre a ser objeto, pasa a desempeñar funciones de objeto», hasta el momento en que «el objeto llegue a no ser completamente igual al sujeto»; Hegel, por el contrario, quiere partir del ser puro como elemento más objetivo posible, como «ser en el que no hay nada de subjetivo». «Sin embargo, si atribuye al ser puro un movimiento inmanente, éste no significa sino que el pensamiento que se inicia con el ser puro siente su imposibilidad de detenerse en este concepto, el más vacío y el más abstracto de todos, como llega a declarar el mismo Hegel. La necesidad de ir más allá de este concepto se basa en el

hecho de que el pensamiento ya está acostumbrado a un ser más concreto, más rico de contenido y, por tanto, no puede contentarse con el flaco sustento del ser puro, en el que sólo se piensa un contenido general, pero ningún contenido determinado; en última instancia, tal fundamento lo constituye sólo la circunstancia de que existe un ser más rico y más lleno de contenido y que el mismo espíritu pensante es ya un ser de hecho. Por tanto, la necesidad que no le permite al pensamiento detenerse en aquella vacía abstracción, no es una necesidad existente en el concepto vacío, sino que se trata de una necesidad existente en el filósofo e impuesta por su recuerdo» [81].

El pensamiento intenta llenarse de contenido y de alcanzar el contenido total del mundo, y la meta de la ciencia es el mundo real, gran parte de cuyos aspectos no habían sido captados por Hegel; por lo tanto, no se puede excluir de este proceso la casualidad, es decir, el elemento accidental que se da en las visiones individuales de los diferentes filósofos. En el movimiento descrito por Hegel hay, entonces, «una doble ilusión»: 1) en cuanto que el pensamiento ha sido sustituido por el *concepto,* y *éste* es concebido como algo que se mueve a partir de sí, mientras que, por el contrario, el concepto, por sí mismo permanecería completamente inmóvil si no se tratase del concepto de un sujeto pensante, es decir, si no fuese acto de pensamiento; 2) en cuanto que imaginamos al pensamiento empujado hacia adelante por una necesidad inmanente en él mismo, mientras que, por el contrario, evidentemente, el pensamiento tiene una finalidad a la que tiende y que, si el filósofo intenta esconder a su conciencia, más decisivamente influirá de manera inconsciente sobre el proceso del filosofar». Aquel pensar «el ser en general» de Hegel «no es más que un pretexto, puesto que es imposible pensar el *ser en general*; de hecho no existe ningún ser *en general*, no hay ningún ser sin sujeto, más bien el ser es siempre y necesariamente un ser determinado, es decir, o ser simplemente en estado de esencia, reducido a la esencia, idéntico a ella, o ser objetivo»; pero no puede tratarse de este último, porque *ob-jectum* «sólo puede ser colocado frente a otro o sólo *por* aquel para *el cual* es objeto». De ahí que «el ser del *pensamiento* absolutamente primero sólo puede ser el ser no objetivo (...), poner el cual no es sino

poner un simple sujeto», por lo que no se trata en absoluto de un «ser en general», sino de un ser ya *determinado*. De otra forma, de él podría decirse únicamene que no se trata ni del ser subjetivo ni del objetivo, es decir, que con él no se ha pensado nada. Los hegelianos responden que precisamente esto, el paso a la nada, es el primer resultado del movimiento dialéctico. Pero que el ser sea la nada —replica Schelling— puede querer decir todo lo que se quiera, pero nunca que el ser sea el no-pensamiento. En realidad, Hegel intenta llegar al devenir; lo que pasa es que «el verdadero sentido es sólo este: después de que yo he colocado al ser puro, busco algo en él y no encuentro nada porque yo mismo me he prohibido encontrar algo en él, precisamente porque le he colocado como ser puro, como el simplel ser en general. Así que, no por casualidad, el ser mismo se encuentra como la nada, pero *yo* lo encuentro como tal y lo expreso en la proposición siguiente: el puro ser es la nada» [82].

Por lo demás, la proposición «el ser es la nada» o se toma como una identificación tautológica, y entonces no significa nada; o, por el contrario, posee el significado de un juicio y «el puro ser es el *sujeto,* la apoyatura de la nada», y en tal caso podría liberar al puro ser de la sujeción de la relación a la nada mediante la «exigencia de ser algo por su cuenta; con lo que el ser se convertiría en algo desigual a la nada y la excluiría por sí mismo, para el que esta nada, en cuanto que excluida del ser, llegaría a convertirse también en *algo*». Pero no sucede así en Hegel, para quien «el ser puro, el ser en general, es, sin ninguna duda, inmediatamente (sin mediación alguna) el no-ser, y, en este sentido, la nada». De donde se deduce evidentemente que el devenir no puede resultar automáticamente de dicha relación tautológica.

En general, el movimiento dialéctico hegeliano está afectado por el cambio entre pensamiento y concepto: «Del pensamiento —o sea, si el pensamiento se compromete en tal movimiento— puede decirse que pasa o se mueve a través de estos momentos, pero afirmarlo del concepto no es una audaz sino fría metáfora. Se comprende que el *sujeto* no se detiene, sino que tiene necesidad interna de atravesar el objeto y, al tiempo potenciarse así en su subjetividad. Pero un concepto vacío, como el ser del que nos habla Hegel, no tiene necesidad de completarse, precisamente porque está vacío. Lo que se completa no es el concepto, sino el pensamiento, es decir, yo, el filósofo, que puedo sentir la necesidad de pasar del vacío a la plenitud. Pero puesto que el pensamiento es el único principio animador de tal movimiento, ¿qué garantía existe contra la arbitrariedad?, ¿qué impide al filósofo que se contente, para salvaguardar un concepto, con una mera *apariencia* de necesidad; o, viceversa, con una mera apariencia de concepto? La filosofía de la identidad estaba, desde sus primeros pasos, en la naturaleza, y, por tanto, en la esfera de la realidad empírica; consecuentemente, también en la de la intuición. Hegel ha querido construir su lógica abstracta *por encima* de la filosofía de la naturaleza y lo que ha hecho ha sido llevar hasta aquélla el método de la filosofía de la naturaleza.

«Es fácil juzgar la violencia que implicaba la pretensión de elevar hasta la esfera *puramente* lógica el método que tenía absolutamente la naturaleza por contenido y la intuición por compañera. La violencia provenía del hecho de que Hegel tenía que negar tales formas de intuición a pesar de que las insinuaba continuamente en forma subrepticia; de ahí que sea justísima y fácil de descubrir la intuición de que Hegel presuponía ya *la intuición* desde el primer paso de su lógica y que, de no haberla insinuado subrepticiamente, no hubiera podido avanzar.»

Hegel —continúa Schelling— sustancialmente ha pretendido invertir el desarrollo dialéctico de la «filosofía precedente», es decir, la de Schelling, la cual, partiendo de la naturaleza, llegaba hasta el punto en que el sujeto- objeto lograba posesionarse de sí mismo, es decir, reconocerse como espíritu. Aquella filosofía podía encontrar aquí los conceptos de la naturaleza «como conceptos con los que la conciencia ahora domina y gobierna a su gusto», y éste «era el único puesto para los conceptos en cuanto tales». Pero, por el contrario, ¿qué puede significar el movimiento de los puros conceptos trazado en la lógica hegeliana al principio del sistema? Hasta donde Schelling trata el asunto, «los conceptos son a su vez algo realmente objetivo, mientras que allí donde lo trata Hegel, son algo subjetivo, convertido artificiosamente en objetivo». «En

realidad, los conceptos en cuanto tales no existen en otro lugar más que en la conciencia; así que, objetivamente, *existen después* de la naturaleza, nunca *antes*. Colocándolos al principio de la filosofía, Hegel, los arrancó de su lugar natural. Allí colocó previamente los conceptos más abstractos, devenir, existencia, etc.; pero, naturalmente, las entidades abstractas no pueden existir ni considerarse como realidad anterior a aquello de donde han sido abstraídas: un devenir no puede existir antes que lo que deviene, una existencia no puede existir antes que lo existente». Hegel y sus seguidores «llaman pensamiento *puro* a lo que tiene por contenido meros conceptos. Para él, circunscribirse al pensamiento no significa más que decidirse a pensar sobre el pensamiento. Pero, cuando menos, este pensamiento no puede denominarse pensamiento real. El pensamiento real es aquel por el que se supera algo opuesto al pensamiento. Pero allí donde el pensamiento no posee más contenido que de nuevo el pensamiento, más aún, el pensamiento abstracto, el pensamiento no tiene nada que superar» [84]. Más bien habrá que decir —añade Schelling poco después— que «el elemento lógico se presenta como elemento meramente negativo de la existencia, como aquello sin lo cual nada podría existir; pero de esto no se deduce que todo exista *en virtud* del elemento lógico».

Este retomar el tema central de la última fase de su pensamiento conduce a Schelling a elaborar algunas páginas defendiéndose de las célebres acusaciones que le había formulado Hegel, en el Prefacio a la *Fenomenología,* de partir del Absoluto como presupuesto indemostrado, y comenzar arbitrariamente con la intuición intelectual «como con un pistoletazo». En lo que al primer punto se refiere, Schelling reivindica para sí precisamente una de las afirmaciones más importantes del Prefacio hegeliano: la de que el *Absoluto es sujeto,* pero, añade, con la posibilidad de llegar a ser objeto: además, también el «saber puro» es un presupuesto de la lógica de Hegel. En cuanto al segundo punto, Schelling afirma que de hecho en la exposición de la filosofía de la identidad no existe el término «intuición intelectual», que aparece sólo en un escrito anterior (*Über den wahren Begriff der Naturphilosophie*), pero exclusivamente en el sentido polémico, contra Fichte, de suprimir la unilateralidad fichteana de la forma meramente *subjetiva* del sujeto-objeto, y captar, por el contrario, inicialmente el concepto de sujeto-objeto en su indiferenciación. En definitiva, aclara Schelling, se trataba «de la *cosa,* del contenido, pero no de la existencia», la cual no puede ponerse en cuestión en el punto de partida, punto en el que todavía hay que encontrar «lo que es, lo que existe». El Absoluto como existente sólo podía ser el último resultado de aquella filosofía, para la cual «el sujeto *que pasaba a través* de todo el proceso (...) se convierte en sustancia, se convierte en *existente* precisamente en el último momento, ya que el único fin de todo el movimiento era tener lo existente (*lo que es*) *como* existente, lo cual resultaba imposible en el punto de partida, de ahí que a este punto de partida se le llamase precisamente Indiferencia» [85] (Sin embargo, aquí Schelling tiene todo el aspecto de estar forzando notablemente la interpretación de sus propios textos de juventud para hacerlos utilizables desde su posición actual.)

También Hegel —prosigue— pretende el Absoluto como un resultado y también él entiende la Idea como lo que hay que realizar, determinada al final de la Lógica como sujeto-objeto, unidad de pensamiento y ser, como el Absoluto al final de la filosofía schellinguiana de la identidad. Pero de esta manera la idea se encuentra en el límite de la esfera lógica, sin poder ir más allá, y fuera de tal límite sólo puede ir «al mundo no lógico, mejor dicho, al mundo opuesto al mundo lógico». «Este mundo opuesto al mundo lógico es la naturaleza; pero *tal* naturaleza ya no es la naturaleza *a priori,* pues *ésta* tendría que haber existido en la lógica. Pero, según Hegel, la naturaleza es completamente ajena a la lógica. Para él, la naturaleza empieza donde *cesa* el mundo lógico. *Por tanto,* para él la naturaleza en *general* no es más que la agonía del concepto» [86].

Ahora bien, «al final de la lógica la Idea es sujeto y objeto, consciente de sí misma; en la medida en que es lo Ideal, es también lo Real y, consecuentemente, todavía no tiene necesidad de llegar a ser real en forma diferente a la que ya lo es. Por lo tanto, si se admite que algo así haya podido suceder, se admite no por una necesidad que se encuentre en la idea misma, sino porque, sencillamente, la naturaleza existe». Además,

un simple concepto no se puede «decidir» como Hegel dice de la idea que «decide» expulsarse de sí como naturaleza». En realidad, la Idea tiene que zambullirse en la naturaleza para convertirse de nuevo en espíritu y, finalmente, espíritu absoluto, es decir, Dios. Hegel reprocha a la «filosofía precedente» no haber concebido el Absoluto como Espíritu, sino exclusivamente como sustancia. Pero al Absoluto, o Dios, al que se ha llegado como resultado final, captado por tanto no como causa iniciadora o productora, al Dios «sin futuro», «la única forma posible de ser en la filosofía racional» (o sea, «negativa») no puede denominársele Espíritu. Pero para que Hegel llegase a entender el Espíritu como principio y no sólo como resultado no bastaba con que el mismo Hegel *hablase* de una inversión de estos términos, como hizo en un momento de la Lógica, «en que incluso intentó llegar a la idea de una libre creación del mundo», sino que era necesario que reconociese «su primer filosofía como filosofía puramente negativa», a partir de la cual elaborase una segunda, «inversa en relación con la anterior, y esta última filosofía hubiera sido, más o menos, lo que nosotros entendemos por filosofía positiva» [87].

Pero Hegel, lo más que hubiese podido hacer, dadas las premisas, era invertir el proceso, rebajar al Absoluto los grados anteriormente superados. En la «filosofía precedente», «cada grado anterior se justifica a sí mismo por el hecho de rebajarse a fundamento del grado posterior, es decir, a lo que ya no es el ser existente por cuenta suya, sino fundamento de la existencia de otro ser; se justifica por tanto, *mediante* su ir hasta el fondo; por tanto, ha dejado de ser el término siguiente para ser aquí el fundamento». Por el contrario, en Hegel, «lo que es punto de llegada, sólo *después de* constituido como tal, se hace punto de partida»; de ahí que en los diversos movimientos encontremos solamente causas finales, cada término es causa final del precedente, como el último lo es de todos. Pero invertido el proceso, y convertidas en causas eficientes las que antes eran causas finales, resultaría que el hombre es causa eficiente, es decir, creador, del mundo animal, y éste del mundo vegetal, etc., hasta volver al ser puro que se identifica con la nada. Por tanto, la idea de una libre creación del mundo no se alcanza con una simple inversión. Incluso

cuando Hegel dice que el espíritu absoluto «se espulsa con libertad de sí mismo en la forma de un ser inmediato» está más lejos que nunca de la idea de la creación. «Puesto que el mismo espíritu absoluto se exterioriza en el mundo, él mismo sufre en la naturaleza, él mismo se implica en un proceso del que ya nunca puede liberarse, frente al que no goza de ninguna libertatd, en el que, por decir de alguna manera, se encuentra irremediablemente atrapado. Dios no está libre del mundo, sino que está cargado con su peso. Así que, en este sentido, esta doctrina es un panteísmo, pero no el puro y tranquilo panteísmo de Spinoza, en el que las cosas son puras emanaciones lógicas de la naturaleza divina. Este panteísmo se ha abandonado para introducir un sistema de actividad y acción divina, en el que se ha perdido la libertad divina, tanto más ignominiosamente en cuanto que Hegel aparentaba quererla salvar y mantener.» Dios llega a ser «libre para ofrecer en *sacrificio su propia libertad*; ya que este acto de libre exteriorización es, al mismo tiempo, la tumba de su libertad. De aquí en adelante Dios está en proceso o él mismo es el proceso. Indudablemente, no se trata del Dios que no tiene nada que hacer (como lo sería si, en cuanto Dios real, fuese simplemente último término); se trata más bien del Dios de lo eterno, del continuo hacer, de la incesante inquietud, que jamás descansa; se trata del Dios que siempre hace lo que siempre ha hecho y que, por tanto, nunca puede crear nada nuevo. Su vida es una continua ronda de figuras porque se está exteriorizando continuamente, para volver siempre a sí mismo, y vuelve siempre a sí mismo para exteriorizarse de nuevo» [88].

Así que éste era (en lo que a la crítica contra Hegel se refiere) el contenido de las lecciones que por estos años daba Schelling en Munich, y que continuaba después con la exposición de un «empirismo filosófico» pretendiendo adaptar las construcciones schellinguianas precedentes sobre la filosofía de la naturaleza a su nueva posición. Lo que pudiera haber de verdad en la afirmación de Erdmann de que nadie sabía nada de estas lecciones en el resto de Alemania, no podemos medirlo con exactitud. Desde luego, en estos años, ecos de dichas anticipaciones de la filosofía berlinesa de Schelling pueden cap-

tarse en muchos de los escritos antihegelianos, especialmente en los de los «teístas especulativos».

En cualquier caso, como decíamos, Schelling interrumpió bruscamente su silencio de escritor en 1834, con el prefacio a una traducción, de Beckers, del libro de Cousin sobre la filosofía francesa y alemana (Victor Cousin, *Sobre la filosofía francesa y alemana. Traducido del francés por el Dr. H. Beckers. Con un prólogo aclaratorio del Sr. Consejero secreto von Schelling*) [89]. Cousin había reprochado a la filosofía alemana su falta de un principio necesario y apoyado por la experiencia. Schelling responde que la cuestión no estriba ni en los fundamentos necesarios, ni en la valoración de la experiencia, que no falta en la filosofía alemana, sino, dados los fundamentos, en el desarrollo posterior. A partir del concepto puro no se puede ir adelante. El, Schelling, señaló el camino nuevo, asumiendo como sujeto del desarrollo lo real mismo, a captar no con el pensamiento puro, sino con una «viviente intuición» de la realidad. Por el contrario, Hegel convierte en sujeto del desarrollo el pensamiento puro, es decir, algo que no progresa, y en lugar de lo viviente, de lo real, coloca el concepto lógico, al cual, mediante una extrañísima ficción o hipostatización, atribuye el necesario automovimiento: de ahí que se vea obligado a otra segunda ficción, es decir, a realizar el paso a la naturaleza como un «quebrarse» de la idea (la naturaleza, momento de la alienación de la idea). Como solución, Schelling propone la distinción entre filosofía negativa y positiva, y el paso a la construcción de una filosofía positiva: esa *Filosofía positiva* que dentro de pocos años propugnaría desde la cátedra de Berlín.

Pero volvamos por un momento a la crítica antihegeliana de las *Lecciones de Munich*, difusamente repetida pocos años después en Berín, constituyéndose en uno de los objetos más importantes de las discusiones y polémicas del tiempo. Dicha crítica ha sido revalorizada por algunos estudiosos del existencialismo, de la cual han encontrado amplias resonancias en Kierkegaard, para contraponer un realismo existencial e incluso —al menos así parecía— un individualismo personalista, al panlogismo «objetivo» y superindividual de Hegel. Así se ha llegado incluso hasta hacer depender de una común exigencia

schellinguiana no sólo la protesta existencialista de Kierkegaard (especialmente en las *Migajas filosóficas* y en el *Post-Scriptum*) sino también el realismo crítico de Trendelenburg y, en parte, el humanismo de Feuerbach y hasta el de Marx [90]. Verdaderamente, los textos que acabamos de transcribir pueden exigir las oportunas rectificaciones de esta interpretación; dichos textos nos mueven a distinguir tres puntos de la crítica de Schelling: 1) la revalorización de lo existente frente al ser; 2) la reivindicación del movimiento lógico para el sujeto pensante; 3) la propuesta de un esquema diferente del desarrollo del espíritu y, en especial, de su diferente conclusión. El más acertado de todos estos apuntes críticos es el primero, el cual, en abstracto, puede utilizarse incluso sin estar de acuerdo con los otros dos. Pero, naturalmente, su inteligencia histórica depende del hecho de que se capte la intención del autor, y esta última liga estrechamente este momento de la crítica antihegeliana de Schelling con los otros dos, especialmente con el tercero, de tal forma que el significado del primero acaba determinándose con precisión, sin que sirva ya a desarrollos distintos de los queridos por el mismo Schelling.

Pero vayamos más detenidamente. En las afirmaciones de que «no existe ningún ser en general», que «el ser es siempre, necesariamente, un ser determinado», y que el método filosófico justo «tiene siempre la naturaleza por contenido y la intuición por compañera», o también, que «los conceptos existen después de la naturaleza, nunca antes» y que «no puede existir un devenir sin lo que deviene» ni «una existencia sin un existente», estas afirmaciones, decimos, contienen desde luego, una defensa de lo existente real frente a su reducción al ser conceptual. Con estas afirmaciones, Schelling podría colocarse en el común origen de los movimientos más relevantes de reacción a la reducción hegeliana de la existencia al pensamiento, ya se determinen éstos en función de un realismo neoaristotélico, como en Trendelenburg, o de un individualismo existencial religioso como en Kierkegaard, o incluso, de un materialismo humanista, como en Feuerbach y, por lo menos en la raíz de las opciones filosóficas más generales, en el mismo Marx.

Sin embargo, volviendo a examinar el contexto en que se

insertan estas declaraciones «existencialoides», advertimos que «no existe ningún ser en general», porque el ser o está «en estado de esencia» o es un «ser objetivo»; advertimos también que los dos modos de ser son recíprocos porque un objeto sólo puede ser colocado «por aquel para el cual se trata de un objeto». Pero esta reciprocidad de sujeto y objeto, obvia a primera vista, *no puede dejar de remitir —en la medida en que es Schelling quien la enuncia—* a la *indiferencia originaria* de sujeto-objeto con la que se inicia el movimiento del Absoluto: evidentemente, nada más extraño a aquel carácter determinado y preciso de la existencia-posición absoluta sin la cual resulta inútil hablar de una auténtica reacción al panlogismo hegeliano. Concepción de la existencia, esta última, común a los conservadores Trendelenburg y Kierkegaard y a los revolucionarios Feuerbach y Marx (naturalmente, con la diferencia de que en los tres primeros, teniendo en cuenta las distinciones internas que puedan hacerse entre ellos mismos, el elemento de la existencia permanece todavía en el terreno de la metafísica, en cuanto que carente todavía del carácter que será Marx el único en atribuirle: la historicidad), pero que Schelling sólo aparentemente puede parecer que mantiene. Y aquí precisamente es donde resulta indispensable tener presente junto al primero de los motivos críticos que hemos individualizado más arriba, es decir, junto al motivo «existencialista» o tenido por tal, el tercero, o sea, la línea de desarrollo diferente propuesta por Schelling, que es la que no *constata* la existencia desde su primer paso, sino que precisamente en cuanto que parte siempre de la *indiferencia* de sujeto y objeto, es decir, a partir de una forma, si bien todavía sin desplegar, de *absoluto, logra* la existencia solo en un determinado punto, y alcanza la *plenitud* de la existencia *solamente al final* (al final de este proceso, que coincide con el de la «filosofía negativa»). Y en definitiva, la existencia de lo determinado, de lo preciso, no encuentra lo existente sensible y «apasionado» de Feuerbach, sino más bien lo Existente supremo, la fuente y condición de la existencia, es decir, Dios creador. Lo cual va a servir después para denunciar la adaptación antes aludida (la compulsión, si se quiere) de la filosofía juvenil de Schelling a la de la vejez; porque ahora se hace cada vez más problemático

el acuerdo entre este encontrar la existencia al final y la exigencia de elaborar una filosofía de la naturaleza antes que una lógica, residuo del tiempo de la filosofía de la identidad y aquí replanteada. En la filosofía precedente de Schelling, la naturaleza era, románticamente, protagonista del proceso de las «potencias» del sujeto-objeto absoluto, que tenía que conducir a la identidad consciente y mediata —pero panteísta— del absoluto mismo, o del sujeto-objeto realizado y no potencial: mientras que a aquella fase de la filosofía de Schelling le faltaba la preocupación por justificar la *existencia* del Dios *personal,* así como su prerrogativa de origen y fundamento (creadora) de la existencia de las cosas (por lo tanto, también de la naturaleza), en esta última fase del pensamiento de Schelling, por el contrario, esta preocupación se hace predominante, y, por tanto, en el esfuerzo por renegar lo menos posible de su precedente sistemática, el filósofo se reduce (¡en realidad, Schelling mucho más que Hegel!) a redoblar el proceso y a entender equivocadamente la naturaleza en dos sentidos completamente diferentes, una primera vez como naturaleza, digamos, conceptual, desde luego, *racional* (de acuerdo con aquella singular inversión de los términos mediante la cual la «razón» se sitúa por debajo del entendimiento, como se dice en el capítulo sobre Jacobi de las mismas *Lecciones* que estamos considerando), como naturaleza «*a priori*», naturaleza «en esencia»; y una segunda vez, alcanzada la nueva forma de coincidencia de sujeto y objeto en un absoluto *real* que sea fundamento de existencia, como naturaleza real, *existente* en el sentido de *creada*: donde después el propio significado de creación como origen *a partir de la nada* no puede dejar de contradecirse con la posibilidad de cualquier forma precedente de ser de la naturaleza. Y es natural que esta especie de doble proceso estuviese destinado a suscitar la desconfianza de los ortodoxos, los cuales podían objetar que el Absoluto como condición de existencia, y, por lo tanto, también de existencia del sujeto pensante al que había que atribuir el primer desarrollo de la «filosofía negativa», hubiese sido mucho más correcto ponerlo, desde el principio como causa eficiente, para volverlo a encontrar después como causa final, en cuyo caso podría parecer hasta plausible que los hegelianos de derecha reivindicasen para su

filosofía una «concordancia» mucho más coherente con la ortodoxia religiosa.

Por lo demás, el carácter de crisis aguda del pensamiento de Schelling y la contradicción que se agitaba en el interior del mismo, entre su inveterado panteísmo, presente desde la filosofía de la identidad a la filosofía de la libertad (*Investigaciones sobre la esencia de la libertad,* de 1809) y la nueva preocupación teísta, están corroborados tanto por el texto que acabamos de leer como por la filosofía posterior de Schelling, es decir, por las *Lecciones sobre la filosofía de la mitología* y por las *Lecciones sobre la filosofía de la revelación,* que constituyen la «filosofía positiva»; por el texto que hemos citado: cuando Schelling, al acusar a Hegel de panteísmo, acaba atribuyéndole la visión de un Dios «cargado con el peso del mundo», que «ofrece en sacrificio su propia libertad», pero, sobre todo, de un Dios que «está en proceso o él mismo es el proceso»: se trata precisamente de la filosofía del «Dios sufriente» que debe «liberarse del mal», del Dios piedra angular o núcleo en expansión del proceso del absoluto que él, Schelling, ha construido en las *Investigaciones sobre la libertad*; por la filosofía positiva: cuando Schelling no pueda por menos de volver a hablar de un «proceso de potenciación» de Dios, como veremos más adelante.

Y este es el momento en que resulta oportuno hacer la comparación con las posiciones de aquellos pensadores sobre los que, como se ha dicho, Schelling ejerció su influencia. No hace falta decir que, después de lo deducido de los textos de Schelling, está fuera de lugar preocuparse por las influencias sobre Feuerbach y Marx. Quedan Kierkegaard y Trendelenburg, ambos teístas, y que, consecuentemente, en el plano generalmente religioso, tendrían que concordar con Schelling. Sin embargo, el primer de ellos manifestó en su *Diario* la desilusión que le habían causado las lecciones de Schelling en Berlín [91]; y dado el carácter artificioso y elaborado del teísmo schellinguiano, en contraste siempre con la aguda problematicidad de la relación del hombre con Dios tal como Kierkegaard lo concibe, resulta explicable que precisamente por haber concebido la existencia humana como situación concretísima no pueda encontrarla, en lo que a Dios se refiere, más que como planteada «frente y

contra» él, es decir, como «pecado» [92]. En cuanto a Trendelenburg, además del documento que supone un juicio bastante severo en relación con Schelling [93], en muy poco tiempo quedará bien claro, examinando los textos de este filósofo, cómo su clasicismo y su aristotelismo lógico están en franca contradicción con el intuicionismo romántico de Schelling, contradicción que se evidencia en la asunción de los principios lógicos, especialmente el de la no-contradicción.

Antes de acabar con Schelling debemos hacer hincapié en la segunda de las anotaciones críticas a Hegel arriba mencionadas, la referida al subjetivismo, en la que todavía no nos hemos detenido. Y esto para dejar patente una circunstancia muy singular: Schelling, al reprochar a Hegel su «sustitución del pensamiento por el concepto», así como la concepción de este último como «algo que se mueve por sí mismo», mientras que en realidad, «de por sí, el concepto permanecería completamente inmóvil si no se tratase del concepto de un sujeto pensante, es decir, si no fuese acto de pensamiento», en cuanto que «pasar o moverse» a través de los conceptos sólo es posible decirlo del pensamiento, al decir esto, decimos, no sólo interpreta a Hegel como Kuno Fischer reprochará a Trendelenburg haberle interpretado, es decir, de acuerdo con la estaticidad de ser y nada, sino que, además, sugiere al mismo Kuno Fischer la respuesta contra Trendelenburg: el ser y la nada no son estáticos, y el devenir no se deduce de la intuición empírica del movimiento, puesto que el ser hegeliano es el ser del pensamiento pensante en acto, y es él mismo el que piensa la nada y quien posee ya en sí el movimiento dinámico del devenir. Respuesta en la que, como es sabido, se basa aquella «reforma» de la lógica hegeliana que, aceptada por Spaventa, fue retomada por el actualismo. La singular consecuencia de nuestro análisis es, por tanto, que si Schelling ha influido sobre alguien, ha sido precisamente sobre el hegeliano Kuno Fischer —que, por otra parte, dedicó a Schelling un amplio volumen de su *Historia de la filosofía moderna* [94]— y esto a pesar de la suficiencia con que Fischer mismo trata en dicho estudio a la crítica antihegeliana. Además, no hay que olvidar que la más indiscutida y determinante influencia del último Schelling se ejerció sobre los teístas especulativos, como veremos más adelante.

CAPITULO TERCERO

TERCER PERIODO DE LA ESCUELA. ATEISMO Y RADICALISMO (1840-1841)

El quinquenio que va desde 1840 a 1844 es uno de los períodos más intensos de la vida cultural de la Alemania moderna. Vemos ahora debatirse al tiempo todos los temas básicos de los movimientos descritos. Y si es justo que el interés del historiador se centre ahora en la esfera de la filosofía política, en el interior de la cual se forma y decide la actividad del joven Marx, también es cierto que en los demás campos, lógico-metafísico y religioso, las discusiones y las polémicas de los años anteriores no sólo dan, también ahora, sus resultados más maduros, sino que además los resultados del movimiento intelectual de una esfera se interfieren y unen tan estrechamente con los de la otra que perder de vista estas conexiones impediría de antemano toda posibilidad de auténtica comprensión histórica, en relación con este período, pero quizá también en relación con la mayor parte de las ideas del mundo contemporáneo. Que, después, todas estas líneas se reúnan y converjan en la esfera histórico política es un dato que, por sí solo, bastaría para convencernos de la real conexión de hecho entre pensamiento e historia y estimular al intelectual a que intente comprender su sentido.

Nos ocuparemos ahora del quinquenio que se abre con las *Investigaciones lógicas* y se cierra con las *Tesis sobre Feuerbach,* en el que aparecen o se escriben *La esencia del Cristianismo,* las *Tesis provisorias para una reforma de la filosofía* y los *Principios de la filosofía del futuro*; la *Crítica de los Sinópticos* y el *Cristianismo desvelado*; *El Unico*; *la Filosofía posi-*

tiva; *El mundo como voluntad y representación*; *Aut-aut, Temor y temblor, El concepto de la angustia*; la *Crítica del derecho del estado de Hegel*, los *Manuscritos económico-filosóficos*, la *Cuestión judía*, las *Orientaciones para una crítica de la economía política*, a la que inmediatamente seguirán *La Sagrada Familia* y *La Ideología Alemana*. No hay mejor forma de demostrar la intensidad de la vida intelectual a la que aludimos que reunir por un momento los títulos de todas estas obras, de las que podría resultar superfluo recordar sus autores, es decir, Trendelenburg, Feuerbach, Bauer, Stirner, Schelling, Schopenhauer Kierkegaard, Marx y Engels, para muchos de los cuales se trata de su obra maestra. Al año de la gran revolución europea y del *Manifiesto Comunista* no le precedieron, precisamente, períodos de éxtasis intelectual.

1. *La crítica antihegeliana de Trendelenburg*

El joven Adolph Trendelenburg publica en 1840 la primera edición de sus *Investigaciones lógicas* [95]. Formado en la rigurosa revisión de la filosofía de Platón, Aristóteles y Kant, Trendelenburg intenta una restauración de la metafísica clásica con base en fundamentos históricamente mejor documentados; y son precisamente los instrumentos aristotélicos los que le van a permitir formular dos fundamentales críticas contra la filosofía de Hegel, la primera de las cuales llegó a difundirse notablemente gracias a una larga discusión sostenida con Kuno Fischer, difundida también en Italia en cuanto conocida por Bertrando Spaventa y por los hegelianos napolitanos de mediados del siglo XIX en general, y recordada por Gentile. Y aunque en relación con otras críticas antihegelianas contemporáneas, dicha crítica no se nos aparece como completamente original, no dejamos de reconocer que la formulación de Trendelenburg es mucho más rigurosa; la segunda, por el contrario, completamente olvidada, no tiene precedentes en el ambiente de la época, y no es menos importante desde el punto de vista teorético. Pero vayamos por orden.

En el párrafo primero del capítulo *El método dialéctico* está contenida la primera crítica. Trendelenburg se plantea, en primer lugar, la siguiente cuestión: la lógica hegeliana, ¿tiene

verdaderamente un inicio sin presupuestos, en el que el pensamiento se encuentra solo consigo mismo, despreciando toda figura o intuición, hasta el punto de merecer el nombre de pensamiento puro? Y tras haber citado la presentación hegeliana de las tres primeras categorías de la lógica (ser, nada y devenir), vuelve a preguntarse: ¿ha permanecido el pensamiento puramente en sí mismo en este primer estadio? Aún concediendo, sea en forma provisional, al pensamiento puro, el concepto de pura abstracción (mediante el cual llega Hegel a la nada) y el de unidad (que saca a la luz el devenir), ¿no podremos descubrir quizá también en estos conceptos, «algo sobre el fondo», que está más allá del pensamiento puro? «Porque para abstraer hay que presuponer alguna cosa de donde se abstrae. El ser puro hay que entenderlo como pura abstracción sólo por el hecho de que el pensamiento ya poseía en sí el mundo, y a partir de él lo único que hacía era retraerse en sí.»

Ahora bien, se pregunta Trendelenburg, ¿cómo es posible un progreso verdadero a partir del mero pensamiento? Si, mediante la intuición, el devenir está ya claro, entonces es fácil distinguir en él un ser y un no ser; pero si estos momentos los encontramos en el devenir mediante el análisis, no puede comprenderse en absoluto en qué forma dichos momentos puedan estar recíprocamente el uno en el otro. «El ser puro, igual a sí mismo, es estasis; la nada, igual a sí misma, es igualmente estasis: ¿cómo es posible, a partir de la unidad de dos representaciones estáticas, concluir el dinámico devenir? En los grados precedentes, el movimiento no está representado en absoluto, y sin ese movimiento el devenir no sería más que un ser. Puesto que tanto el ser puro como la pura nada expresan estasis, de ahí que el deber inmediato del pensamiento, si es que hay que plantear la unidad de aquellos dos, tiene que limitarse a encontrar una unificación estática. Pero si el pensamiento, a partir de aquella unidad, produce algo más, está claro que lo añade, y tácitamente interpola el movimiento para meter al ser y al no ser en el flujo del devenir (...). A partir del ser y del no ser nunca puede concluirse el devenir, a no ser que preceda la representación del devenir. A partir del ser puro, abstracción confesada, y de la nada, igualmente confesada abstracción, no puede nacer de improviso el devenir, esa intuición

concreta que domina la vida y la muerte.» Así, «a partir de aquella dialéctica que no quiere presuponer nada, se presupone, sin discusión, el movimiento» [96].

El movimiento presupuesto es precisamente el movimiento espacial, mediante el cual es posible, en primer lugar, la representación en general. El presupuesto de la dialéctica tendría que ser un simple: «piensa», del mismo modo que en geometría se dice «traza una línea recta». Pero «mira lo que pasa: este pensamiento puro, que sólo se pretende a sí mismo, no puede seguir hacia adelante simplemente como tal; este pensamiento se muestra desde el primer paso, entrecruzado con una representación en la que se reconocen, como momentos, el espacio y el tiempo. Pero ya no se trata de un pensamiento puro, completamente desvinculado del ser exterior» [97]. Siguen aplicaciones de esta crítica a diferentes puntos de la dialéctica de la Lógica.

La celebridad de esta crítica, que contiene una de las más rigurosas y vigorosas respuestas realistas al idealismo, con la denuncia de un viciado proceso de interpolación subrepticia de elementos sacados de la realidad empírica en el pretendido puro automovimiento del pensamiento, está más que merecida y su importancia no tiene necesidad de ser subrayada. Tampoco habrá que argumentar, en detrimento de Trendelenburg, el hecho de que esta crítica tuviera algún precedente en los escritos de la época, puesto que recopilar y reexpresar rigurosamente los argumentos críticos del tiempo es, desde luego, históricamente más válido que inventarlos nuevos sin justificación histórica o sin conexiones con el ambiente cultural. La crítica con base en un vicio de subrepción, de «interpolaciones», de peticiones de principio, era, por entonces, un planteamiento crítico bastante común, lo encontramos incluso en la crítica del joven Hegel contra el legalismo abstracto y el moralismo de la ética kantiana en el *Artículo sobre el derecho natural* [98], y contra Hegel la hemos encontrado en los obscuros críticos recensionados por él mismo y, precisamente, hace muy poco, en Schelling.

Lo que sin embargo sí conviene precisar es que el sentido de esta crítica adquiere ahora nueva originalidad, y no se deja reducir de ninguna manera a las precedentes más o menos in-

mediatas, en las que se había individualizado el fundamento teórico, que es aristotélico y no intuicionista-romántico, como en Schelling y los teístas especulativos. Por el contrario, lo que sí hay que considerar como elemento teóricamente diferenciador y decisivo es precisamente la segunda crítica de Trendelenburg, contenida en los párrafos posteriores de la obra y que casi ha permanecido desconocida hasta el momento.

En el inicio de la lógica hegeliana, dice Trendelenburg, el espíritu se asume como una *tabula rasa*: pero de tal forma que no es la experiencia contingente quien traza en el espíritu los signos de diversa procedencia, sino que quien traza los signos de los conceptos eternos es precisamente el espíritu a partir de sí mismo. Ahora bien, prescindiendo de este presupuesto movimiento, ¿qué otro medio lógico posee la dialéctica para producir la idea absoluta a partir del ser vacío? «Desde luego que tendrá que ser un gran medio, éste que pueda conducir al pensamiento desde lo absolutamente vacío hasta la plenitud del concepto que lleva en sí al mundo.» A este fin se dispone de dos medios: el de *negación* y el de *identidad*. Examinemos su función.

«¿Cuál es la esencia de la negación dialéctica? Puede tener una doble naturaleza. O se concibe como puramente lógica, de forma que niegue absolutamente lo que afirma el primer concepto, sin poner nada nuevo en su lugar [y, en nota, añade «contraposición contradictoria: *a* es *b*, *a* es *no-b*, en la que un miembro escluye puramente al otro»; por ej.: blanco, no-blanco]; o bien se la concibe como real, de modo que el concepto afirmante sea negado mediante otro concepto afirmante en cuanto que ambos deben estar referidos uno al otro [y, en nota, «contraposición contraria, por ejemplo, blanco-negro»]. Al primer caso le llamamos *negación lógica*; al segundo, *oposición real*».

«Ahora bien —se pregunta— la negación lógica ¿puede condicionar dicho progreso del pensamiento hasta hacer que de él nazca un concepto nuevo que ligue en sí positivamente la afirmación y la negación que puramente se excluyen? Esto es impensable. No existe un tercero ni entre, ni por encima de los dos miembros de la contraposición. La afirmación absoluta y la negación absoluta de la misma proposición no pueden impli-

car conciliación alguna, puesto que no llevan la posibilidad de un acuerdo. La negación lógica *radica sólo en el pensamiento,* de modo que, en principio, no puede encontrarse *puramente* en estado natural, es decir, sin un *portador. Porque el concepto afirmante recurre a la realidad, y aquello que lo niega absolutamente adquiere consistencia sólo en la fuerza de resistencia del pensamiento que rechaza el reconocimiento.* Así es impensable tanto que el concepto real afirmante pueda transmutarse hasta en su negación absoluta, como la forma en que pueda tener lugar una unificación [y en nota recuerda el «principio del tercio excluso»]. Esta es la razón de que más de una vez la reducción de la negación dialéctica a la contradictoria se resuelva como un simple malentendido»: tanto en el mismo Hegel y sus discípulos como en las citas que Trendelenburg incluye en nota.

«Por tanto —prosigue Trendelenburg— en la negación que condiciona el progreso dialéctico nosotros hemos de entender la *oposición real,* la cual en sí misma es posición, y negación sólo en relación con el primer opuesto concepto. Pero aquí aparece una nueva dificultad. ¿Se consigue la oposición real por vía exclusivamente lógica? En la medida en que en ella se *coloca* algo nuevo, se está *interpolando* la *ponente* intuición. Además, «¿cómo llega el método dialéctico al concepto negativo opuesto? En muchos casos tendremos que responder mediante la intuición *reflexiva* por muy alto que la dialéctica piense haberse elevado por encima de la reflexión».

Primer ejemplo: «El ser puro se convierte en la nada porque el ser puro, en cuanto tal, no es más que una abstracción y por tanto ha nacido sólo mediante la negación. De forma que no hay ningún ser puro: dicho ser es la nada. La nada se consigue aquí sólo en cuanto que el *ser puro del pensamiento se une con el ser pleno de la intuición.* El pensamiento *esconde así en su seno algo más que la determinación primera* (es decir, la *intuición* del ser *pleno*) alcanzando la nueva determinación mediante la unión reflexiva con este ilegítimo concepto. Que además, contemporáneamente, lo no lógico (el ser puro que no es) sea hipostatizado en una nada real, planteada e intuida como un algo, es una cuestión que de momento dejamos aparte.»

Después de haber denunciado todavía otros ejemplos de procedimientos de hipostatización y de interpolación del elemento intuitivo a lo largo de todo el sistema hegeliano, Trendelenburg concluye: «Estos ejemplos ilustran lo que en sí ya seguía a la naturaleza de la cosa. La contradicción no se deriva del pensamiento puro, sino de la intuición que la asume. A partir de todo lo anterior se plantea un dilema inevitable para la dialéctica del pensamiento puro: o bien la negación, único utensilio mediante el cual aquella dialéctica condiciona el progreso del segundo y tercer momento, es la pura negación lógica (A, no-A), y entonces esa negación no puede, en el segundo momento, producir algo determinado en sí, ni, en el tercer momento, permitir una unificación; o bien se trata de una oposición real, y entonces se hace inaccesible por vía de la lógica, y la dialéctica no es en absoluto una dialéctica del pensamiento puro. De ahí que quien observe atentamente el llamado momento negativo de la dialéctica, descubre en él, en la mayor parte de los casos, algo ambiguo» [99].

La crítica primera, que se centraba en la presunción del movimiento, se aclara ahora en función de su principio lógico. Hegel, al construir el proceso dialéctico, se ha visto obligado a asumir subrepticiamente algunos elementos de intuición empírica, porque «el concepto afirmante recurre a la realidad». Si a esto nosotros contraponemos su «contradictorio» aquello que no hace sino repetir, con signo negativo, el contenido del primer concepto (ej.: blanco, no-blanco) y que lo contradice exclusivamente «por una fuerza de resistencia que rechaza el reconocimiento», aquello, en fin, que en la contraposición no nos proporciona nada nuevo en relación con el primer concepto (Kant había dicho: lo contradictorio «analítico») [100], por explícito reconocimiento de Hegel, no se puede, sobre dicha contradicción, alzar el *proceso* dialéctico [101]: no tanto porque los principios lo impidan cuanto porque lo imposibilite la *ausencia de una nueva determinación de contenido* además de la presente en el primer concepto: el movimiento, el paso, el salir del ámbito de la primera afirmación está condicionado por dicha *novedad.* Además, no existe interpolación que sólo pueda imprimir un movimiento viciado o ilegítimo, porque en el segundo concepto, en el contradicente, no puede estar conte-

nido (y por tanto tampoco *interpolado*) nada que no esté ya presente en el primero.

Sin embargo, en caso de una oposición «contraria», el primer concepto afirma un contenido suyo; el segundo afirma otro, que ofrece algo nuevo además del contenido en el primero. ¿De dónde toma este segundo concepto el contenido nuevo? Trendelenburg responde: de la intuición, porque tampoco él puede, por su cuenta, *recurrir a la realidad*. Por tanto, esta segunda forma de oposición «no puede lograrse por la vía puramente lógica»; es decir, que la *validez* de esta contraposición no se basa en la *forma* dialéctica, en ser simplemente una contradicción, y nosotros no hemos construido un movimiento, una auténtica dialéctica: porque queda por juzgar ese *recurrir a la realidad* que ha elaborado el segundo concepto, aunque sin confesarlo. En definitiva, lo que nos va a decidir sobre la validez o no de la contraposición, de la conciliación después y, por por tanto del movimiento, va a ser solamente la relación con la intuición empírica.

Pero si el primer caso, el de la contradicción que con Kant llamaríamos analítica, se resolvía por el principio del tercio excluso, o también por el principio «tautológico» de identidad (A = A), ¿a partir de cuál principio podrá resolverse el segundo caso, el de la *oposición real*? La respuesta nos la proporciona el mismo Trendelenburg cuando, además de criticar a Hegel, en el capítulo sobre la *Negación* [102] nos explica el verdadero significado del principio *aristotélico* de *no-contradicción*, que no es en absoluto lo mismo que el principio de identidad que nos ha llegado a través de la Escolástica y el racionalismo (única tendencia ésta a la que se refieren las conocidas observaciones de Engels a propósito de su abstracto «carácter fijo»), sino que, por el contrario, postula la imposibilidad de coexistencia de dos determinaciones reales, de las cuales la segunda niegue a la primera, y la necesidad de elegir uno entre los dos términos.

Elección para la que precisamente será imprescindible un «recurso a la realidad», una intervención operativa que haga presa en la realidad concreta tras haberse hecho guiar por la constatación u observación experimental del objeto: principio éste *no menos dialéctico* que el «principio de contradicción»,

principio más bien de una dialéctica verdaderamente real, concreta, científica, y no de una dialéctica ficticia, apriorística, que vea el autónomo, necesario, imprescindible motor de la superación de la misma oposición *en la mera forma de la contraposición*. «El principio de identidad —dice Trendelenburg— y el de [no-]contradicción, el *principium identitatis et contradictionis*, A es A, y A no es no-A, se basa en la naturaleza de la negación. *La formación primera es una tautología*. La segunda *rechaza la contradicción* [es decir, primeramente la tiene en cuenta; después, eligiendo, decide el término verdadero: la primera forma es *inmediata*, la segunda *mediata* de la contradicción]. [...]. Insistimos en la identidad del objeto, sin el cual no se logra ningún acuerdo, ninguna prueba ni impugnación alguna. Como la negación no es nunca lo primero, sino que emerge *de la determinadez individual* como *lo segundo*, al principio no se expresa más que el *derecho de la determinadez que se afirma*. De ahí que sea necesario, en primer lugar, un conocimiento de A, planteado por lo general como un conjunto de características. Lo único que puede hacer el principio es custodiar la determineidad planteada; nunca *prescribir nada* acerca del devenir o el nacer, pero sí custodiar la devenida y firme posesión del conocimiento.» Y esto, naturalmente, salvo que se constate una real determineidad contrapuesta a la primera o un paso real de un determinado a otra; pero, en cualquier caso, el pensamiento, autónomo y sin supeditarse al control de la realidad (y un «principio» expresa precisamente una autonomía del pensamiento en relación con el ulterior control de la experiencia) nunca *prescribirá* a la realidad las leyes o suprema ley según la cual el devenir real *deba* tener lugar, sin que haya sido esperada o mantenida en el debe, *decisiva* cuenta, la irreductible *novedad* de la presentación del dato.

Por lo que se refiere a Aristóteles, añade Trendelenburg más adelante: «que lo *individual* es el fundamento del principio [aquí y más adelante, el principio de no-contradicción] se deduce a partir de las formulaciones de Aristóteles. La misma cosa no puede, al mismo tiempo y bajo el mismo aspecto dejar de convenir a una misma cosa: así suena en él el principio» [103]. Y esto, evidentemente, en contra de la interpretación escolástico-racionalista que ha transformado el principio de no con-

tradicción en principio de *identidad,* en principio de las «verdades de razón» (Leibniz) o, más aún, con Kant, en «principio supremo de los juicios analíticos», poniendo, pues, en su base, no lo *individual,* sino lo universal en su forma más pura y abstracta posible, la forma de la tautología.

Y Trendelenburg, que se da cuenta perfectamente de interpretar a Aristóteles en sentido opuesto a la tradición, en el segundo capítulo de la obra, dedicada a la lógica formal, declara [104]: «La lógica formal suele llamarse aristotélica e intenta protegerse en este gran nombre. ¿Tiene derecho a hacerlo? ¿Permanece fiel al fundador de la ciencia lógica? Nosotros notamos una diferencia esencial. Aristóteles en absoluto expresa la intención de concebir las formas del pensamiento *a partir* únicamente *de él mismo* [...] ciencia y opinión están para él también *condicionadas por el objeto* [...]. La expresión íntegra que Aristóteles le da [léase: le da al principio de la no-contradicción], difiere notablemente de la manera *puramente lógica* en que dicho principio suele entenderse por los modernos [según la interpretación racionalista]». E inmediatamente añade: «Lucha abiertamente por alcanzar, en esta forma tan bien custodiada del principio, un resultado preciso [literalmente: «Un punto indivisible»] sobre las cosas, que en cuanto tal, *tenga que ser determinado* y tenga que decidir la ambigüedad de su [de las cosas] interpretación (Auffassung)» [105].

Este es el significado rigurosamente aristotélico de la crítica antihegeliana de Trendelenburg. Significado que no sólo basta para diferenciar esta crítica de la de Schelling y los teístas especulativos, sino que, además, y es mucho más importante, dicha crítica, desde el punto de vista de la metodología lógica, le acerca, tan esencialmente a la crítica antihegeliana del joven Marx, que le convierte precisamente en uno de sus más rigurosos e inmediatos precedentes históricos. Sobre este punto ya hemos insistido y sobre él volveremos más adelante. Bástenos por el momento haber conferido al tema, que en la esfera de los problemas lógicos fue el acontecimiento más importante de la historia de la primera crítica del hegelianismo en tiempo de la Escuela, la importancia que se merece.

2. *Otras discusiones en el terreno de la lógico-metafísica*

En 1841 el viejo Schelling es llamado a Berlín para ocupar la cátedra, allí inicia las *Lecciones de la mitología* y sobre *filosofía de la revelación,* póstumamente publicadas también por su hijo, en cuatro volúmenes, en la segunda edición de sus *Obras.* Schelling pone en práctica el plan esbozado en las *Lecciones de Munich* y en su Prefacio, arriba mencionado, desarrollando la «filosofía positiva» que habrá de relevar a la «filosofía negativa». La filosofía positiva, o filosofía del *quod sit,* completa a la negativa, o filosofía del *quid sit,* en la medida que proporciona las condiciones que posibilitan tanto el conocimiento como el paso de la abstractez lógica a la concretez ontológica; este fundamento positivo es la existencia; y puesto que ha de tratarse de una existencia que sea principio y fundamento de la realidad, será la existencia de Dios libremente creador. Lo que Schelling pretende es diseñar el proceso de actuación de la revelación divina, preparada por las religiones mitológicas, considerando la historia como teofanía.

Por lo tanto, Schelling no puede dejar de replantearse algunos puntos de su filosofía dinámico-romántica anterior y volver a hablar de un «proceso de potenciación» de Dios mismo, que empezaría con el «ciego ser» divinizado por el panteísmo y del que, sin embargo, Dios, en su desarrollo, debe «liberarse», etc. (tampoco falta una «satanología»). De ahí que estas *Lecciones* ofrezcan el rarísimo espectáculo de un Schelling panteísta, bruniano y espinozista como ninguno entre los filósofos modernos, asumiendo la obligación de «combatir» el panteísmo y restaurar la visión ortodoxa de un Dios personal: la paradoja, en fin, de conseguir un resultado teísta con ayuda de un método, una intuición básica y una educación esencialmente panteístas. Todo lo cual, como ya hemos visto, llega a afectar seriamente a la validez de aquellos acertados apuntes en defensa de la existencia y del carácter concreto frente al sistema hegeliano [106]. (La filosofía de la revelación de Schelling fue, como veremos inmediatamente, objeto de violenta crítica por parte del joven Engels.)

A pesar de todo, la nueva posición de Schelling va a influir

notablemente sobre los teístas especulativos, cuyo plantel ha ido reforzándose. Esto es lo que le sucede a Weisse en su obra *El problema filosófico del presente* [107], de 1842. Para Weisse, el mérito de Hegel consiste ahora en haber desarrollado, mediante el sistema de las categorías, el lado de la filosofía «negativa», o sea de lo que no se puede dejar de pensar: la idea absoluta proporciona la base metafísica, abstracta, que fija la necesidad positiva, u ontológica, de la libre personalidad de Dios. Sin embargo, el defecto de Hegel es precisamente haberse parado en este momento negativo-formal de la filosofía, y haberlo erigido en sistema completo, sin poder, por tanto, superar el racionalismo.

Consecuentemente, el sistema hegeliano es un sistema acósmico, niega la efectualidad de las cosas sin poder alcanzar la justificación de la existencia. Para llegar al concepto de un Dios personal, existente y fundamento de existencia, la filosofía tiene que atravesar las fases reales (religioso-eclesiásticas) de la historia del cristianismo. El paso de la filosofía negativa a la positiva justifica la doctrina cristiana de la Trinidad y, mediante la distinción entre la eterna creación espiritual y el mundo temporal condicionado por el mal, permite la negación del panteísmo y del dualismo. El escrito está inspirado en San Agustín y Böhme, además de en Schelling.

J. U. Wirth fue también acercándose cada vez más a Schelling: separado del hegelianismo por influencia de Schleiermacher, reprocha a Hegel, en su *Sistema de ética especulativa*, de 1841-42 [108], el haber tratado la ética en la sección del Espíritu objetivo, separando de dicha ética la religión y el arte, generadores también de impulsos morales. Más tarde, volvemos a reconocer la influencia de Schelling en su obra *La idea especulativa de Dios*, de 1845 [109]. La época del hegelianismo, dice Wirth, ya se ha pasado, a aquélla debe suceder una filosofía que sea religión filosófica. La filosofía de Schelling es el punto culminante de la filosofía alemana, como el neoplatonismo lo fue de la filosofía griega. El Espíritu originario comprende todas las substancias en una sola unidad, el hombre, unidad que realiza progresivamente como filosofía, religión, arte, carácter ético, que es, por tanto, la aparición del espíritu absoluto.Hegel no concibe rectamente la sucesión de estas formas, y no

capta la vida espiritual como transformación del universo a partir de lo ideal; su sabiduría, consecuentemente, no es una sabiduría creadora de vida, sino sólo la sabiduría del buho del crepúsculo, es decir, una sabiduría abstracta y retrospectiva.

Por el contrario, más independientes de Schelling se mantienen Fichte hijo, que en 1846 publica la tercera parte del sistema, la *Teología especulativa* [110] y posteriormente el *Sistema de ética* [111], la *Antropología* [112] y la *Psicología* [113], obras en las que sigue oponiéndose a cualquier forma de panteísmo, remitiéndose a Leibniz y a Kant; y K. Ph. Fischer, que en 1845 publica una *Caracterización especulativa y crítica del sistema hegeliano* [114] (cuyas críticas antihegelianas fueron duramente rebatidas por Erdmann en su *Grundriss*), donde sostiene que con Schelling y Hegel concluye un período de la filosofía, al que debe suceder ahora otro, que exige una filosofía de la acción, o energitismo. Un intento de mediación entre el hegelianismo y el herbartismo lo constituye el realizado por H. M. Chalibäus, tanto en su *Desarrollo histórico de la filosofía especulativa desde Kant a Hegel* [115] como en los *Folios fenomenológicos* [116], obras que intentan una restauración del carácter ético y teleológico de la filosofía, separado del teoreticismo de Hegel y Herbart.

Más autónoma todavía fue la formación de Hermann Ulrici, que en 1841 publicó un estudio *Sobre el principio y el método de la filosofía de Hegel* [117]: después de haber expuesto, en síntesis, el sistema hegeliano, Ulrici pasa a examinarlo y criticarlo en todos sus aspectos. El mérito de Hegel estriba en haber colocado el pensamiento puro como principio y fundamento de la filosofía; los defectos, sin embargo, aparecen en la ejecución del sistema y en la aplicación del método dialéctico, impulsadas ambas, ejecución y ampliación, por insinuaciones exteriores, abstracciones arbitrarias y meras afirmaciones. Después, Ulrici vuelve sobre Hegel en su obra *El principio fundamental de la filosofía* [118], y más concretamente en la primera parte, crítica, de dicha obra. Los sistemas modernos, en opinión de Ulrici, se definen como realismo, idealismo, dogmatismo, criticismo y dialecticismo. El dialecticismo fue elaborado en forma idealista por Fichte, en forma realista por

Herbart, y en forma ideal y realista por Schelling. Con Hegel tiene lugar la vuelta al idealismo.

Remitiéndose a su crítica anterior y a las similares conclusiones a las que habían llegado Fichte hijo, K. Ph. Fischer y Trendelenburg en sus críticas, reconociendo incluso la validez del presupuesto hegeliano del pensamiento puro como principio de la filosofía, Ulrici sostiene aquí que, además, lo que tiene que ser criticado en Hegel y demostrado como unilateral, carente de fundamento e insostenible, es el principio mismo de sus filosofía, es decir, el llamado punto de vista absoluto. El sistema de Hegel es, en su origen, subjetivista, en cuanto que no demuestra el pretendido valor objetivo de la categoría; en su ejecución es formalista, en cuanto que lo absoluto se reduce a un mero método, y en su conclusión puede decirse que es, más que panteísta, antropoteísta. Hay que reseñar el intento de Ulrici por individualizar dos estructuraciones diferentes del sistema de Hegel, una primera en la *Fenomenología* y en la *Lógica,* en las que el sistema ya está completo, incluida una filosofía de la naturaleza, y una segunda en la *Enciclopedia* y en las *Lecciones,* en las que las ciencias reales (del Espíritu subjetivo, objetivo y absoluto) se desarrollan fuera de la Lógica.

En cuanto a los discípulos de Hegel, se nota un descenso en el tono de la polémica sobre las cuestiones lógico-metafísicas. A la Apologética de los años anteriores sigue, por el contrario, especialmente por parte de los representantes del Centro, un movimiento de reflexión y replanteamiento de algunas cuestiones, provocado por los resultados más serios de las críticas de los adversarios, replanteamiento que conducirá a aquellas posiciones reformistas, a partir de las cuales, sustancialmente, se originarán las «reformas de la dialéctica» de la segunda mitad del siglo y principios del siguiente, especialmente en Italia [119]. En este sentido, la crítica de Trendelenburg fue un estímulo importante, pero la polémica con él no será iniciada hasta más tarde, por Kuno Fischer. Hasta el momento, de las *Investigaciones lógicas,* tenemos una recensión de Gabler en los *Anales berlineses,* de octubre de 1841, y otra de Wirth, publicada en los *Anales Alemanes,* en abril de 1842.

Las obras más representativas de los hegelianos de la Derecha o del Centro sobre cuestiones lógico-metafísicas que aparecen en estos años son: de Gabler, *La filosofía hegeliana*; de K. L. Michelet, *La historia del desarrollo de la filosofía alemana más reciente, con particular atención a la actual pugna entre Schelling y la escuela hegeliana* [121]; de Frauenstädt, *Las lecciones de Schelling en Berlín. Exposición y crítica de sus puntos más importantes* [122]; de Rosenkranz, *Explicaciones críticas del sistema Hegeliano,* la *Carta a Pierre Leroux sobre Schelling y Hegel*; *Las lecciones dadas por Schelling en 1842 en la Universidad de Königsberg,* la célebre *Vida de Hegel,* y finalmente, *Las modificaciones de la Lógica,* con las que precisamente se inaugura aquella actitud reformista que culminará en el *Sistema de la ciencia* y en la *Ciencia de la idea lógica* [123].

3. *El problema de la religión. «La Esencia del Cristianismo», la «Crítica de los Sinópticos» y la «Posaune»*

El tercer período de las controversias sobre religión lo abre también un libro de Strauss: *La doctrina de la fe cristiana en su desarrollo y en la lucha con la ciencia moderna* [124]. En esta obra, religión cristiana y filosofía se contraponen como teísmo y panteísmo. El primero es el producto de la conciencia común que aliena y coloca frente a sí, como un «más allá», la propia necesidad de infinitud, mientras que el segundo es el producto de la conciencia filosófica que se reconoce a sí en el infinito y al infinito en sí, es la unidad del «aquí» y el «más allá». La crítica de los dogmas coincide con la presentación de su historia: por tanto, Strauss esboza una historia del dogma que partiendo de la Biblia, a través de la Reforma, llega hasta el panteísmo de Schelling, Hegel y Strauss. La oposición Dios-mundo se resuelve en el concepto de lo infinito que se manifiesta en lo finito, y sobre todo en el pensamiento y en las leyes de la naturaleza.

Así como Strauss se mantiene en sus posiciones iniciales de la Izquierda, panteísmo y derivación de Hegel, la dirección de Feuerbach es sustancialmente opuesta. En Leipzig, en el mismo año, 1841, aparece la obra capital de Feuerbach, *La esencia del cristianismo* [125], intento de una antropología filosófica que capte el sentido de lo que se da en el fenómeno de la

humana religiosidad, es decir, el carácter infinito y universal del hombre como conciencia de la propia especie. En cuanto a la universalidad, reside, precisamente, en la conciencia de la propia esencia; el hombre puede colocarse frente a sí mismo, puede ser objeto de sí mismo: «Sólo un ser consciente de la propia especie, de la propia esencia, puede objetivar otras cosas o seres según su naturaleza esencial [...]. El hombre es para sí mismo Yo y Tú al mismo tiempo, puede colocarse a sí mismo en el puesto de otro, precisamente porque no sólo su individualidad, sino también su especie, su ser, pueden ser objeto de su pensamiento.» Esta esencia humana que es objeto para el hombre, es razón, voluntad, corazón; y en este objeto es donde el hombre adquiere conciencia de sí: «La conciencia del objeto es la conciencia de sí del hombre. A partir del objeto tú conoces el hombre, en él se te revela su naturaleza: el objeto es su ser manifiesto, su verdadero y objetivo Yo.»

Ahora bien, el objeto se manifiesta como carácter infinito: razón, voluntad y amor son perfecciones que no soportan limitaciones: la limitación, la finitud, sólo puede referirse a la conciencia individual; pero la conciencia de la especie, que es conciencia de universalidad, es conciencia de infinitud [126]. Esta conciencia de infinitud de la universalidad humana que, a diferencia del resto de los objetos, es inherente al hombre, es el fundamento de la religión: aquí, en términos absolutos, vale el principio de que lo que el hombre pone como objeto no es más que su propio ser objetivado: «Tal como el hombre piensa, tal como son sus principios, así es su Dios [...]. *La conciencia que el hombre tiene de Dios es la conciencia que el hombre tiene de sí mismo* [...]. Dios es lo íntimo *revelado,* la esencia del hombre *expresa*» [127].

El hombre religioso es inconsciente de todo esto, así que inconsciente es la *alienación religiosa del hombre*: «El hombre traslada su ser *fuera de sí,* antes de encontrarlo en sí [...]. La religión, por lo menos la religión cristiana, es el conjunto de relaciones del hombre consigo mismo, o mejor dicho, con su propio ser, pero considerado como otro ser. El ser divino no es más que el ser del hombre liberado de los límites del individuo, es decir, de los límites de la corporeidad y de la realidad, y objetivado, es decir, contemplado y adorado como otro

ser distinto de él. Por lo tanto, todas las cualificaciones del ser *divino* son cualificaciones del ser *humano*» [128]. «El hombre —este es el misterio de la religión— proyecta su propio ser fuera de sí y después se hace objeto de este ser metamorfoseado en sujeto, en persona; se piensa, pero como objeto del pensamiento de otro ser, y este ser es Dios» [129].

La primera de las cualificaciones que se absolutiza y diviniza es la religión misma. En la religión el hombre escinde de sí mismo, poniendo frente a sí, a Dios como un ser antitético; pero en realidad se trata de una discordancia del hombre consigo mismo, del hombre como ser sensible apasionado, individual, de la fuerza intelectual pura, perfecta, siempre igual a sí misma que, como réplica, el hombre proyecta precisamente en la figura de Dios. Así también, además de su perfección racional, el hombre diviniza, alienándola de sí, su exigencia de perfección moral. Pero ambas formas de perfección configuran un Dios alejado del hombre, inalcanzable, por excesivamente diferente de la naturaleza real del hombre, que es la de un ser sensible y apasionado.

Por tanto, la culminación de la representación de Dios se da en el Cristianismo, que entiende a Dios no sólo como la suprema ley racional y moral, sino también como el supremo amor. Ahora bien, la conciencia del amor divino «o, lo que es lo mismo, Dios concebido como ser humano», Dios humanizado, es precisamente el contenido del misterio de la Encarnación.

A partir de aquí es desde donde Feuerbach emprende la interpretación de los misterios más importantes de la religión cristiana, tratando de descubrir siempre, en los atributos de la divinidad, cualidades y propiedades humanas que el hombre coloca en lo más alto de su propia escala de valores, y absolutiza, por tanto, como atributos, propiedades o cualidades divinas: «Invirtamos entonces los axiomas de la religión, considerándolos, por decir de alguna manera, como *contre-verités,* es decir, asumamos como sujeto aquello que en la religión es precisamente predicado, y como predicado lo que en la religión es sujeto, y tendremos la verdad. Dios sufre, y sufre no por sí sino por los demás, por la humanidad. Aquí sufrir es el atributo,

traduciendo esta proposición a nuestro lenguaje significaría: sufrir por los demás es un acto divino; quien sufre por los demás, se despoja de su alma, actúa al modo divino, es Dios para los hombres» [130]. Los misterios así considerados son los de la Encarnación, la Pasión, la Trinidad y de la madre de Dios, del Verbo, la Creación, la naturaleza en Dios, la Providencia, la oración, la fe, el milagro, la gracia, Cristo y la inmortalidad.

Hasta aquí la parte *positiva* de la crítica feuerbachiana de la religión, es decir, aquella que concibe las aspiraciones humanas a la infinitud, a la perfección, moral, sentimental, etc., reflejadas, proyectadas en la religión, considerándola, por tanto, como la manifestación que no hace sino revelar al hombre su propia esencia, universal e infinita. Sin embargo, en la realidad, la religión no se deja *asimilar* a esto, que para Feuerbach es su verdadero significado. Por el contrario, la religión se ha erigido en *teología,* es decir, en ciencia absoluta y dogmática de la divinidad y de las relaciones del hombre con ella, o sea con su misma y propia esencia. A partir de aquí empieza la parte *negativa* de la crítica de la religión, la denuncia de sus «contradicciones», individualizadas por Feuerbach como contradicciones en la existencia de Dios, en la revelación de Dios, en la esencia de Dios, en la especulación sobre Dios, en la Trinidad, en los Sacramentos y en la concepción de la fe y el amor.

En resumen, a la *alienación* religiosa tiene que corresponder, por parte del hombre, la reapropiación de su propia esencia universal, la cual se obtiene no sólo invirtiendo en todas las proposiciones religiosas la relación de sujeto y predicado (por ej.: «Dios es sabiduría» en «la sabiduría es divina»), sino, sobre todo, convirtiendo en *originaria,* y ya sin mediar por la divinidad, la relación de amor de hombre a hombre: «La religión es la primera conciencia que el hombre tiene de sí mismo y precisamente por eso las religiones son santas. Pero, como ya se ha demostrado, lo que para la religión es el primer término, Dios, en realidad es el segundo, es decir, la objetivación del ser del hombre; y lo que para la religión es el segundo término, el hombre, tiene, por tanto, que ser colocado y reconocido como el primero. El amor para el hombre no debe ser un amor derivado o mediato, sino *originario.* Sólo entonces será una potencia verdadera, santa y segura. Si el ser humano es el

ser sumo para el hombre, también en la práctica la ley primera y suprema será el amor del hombre por el hombre. *Homo homini deus est* — este es el nuevo punto de vista, el principio práctico supremo que marcará un *giro decisivo en la historia del mundo*» [131]. No puede dejar de sorprendernos el testimonio de Engels [132], de acuerdo con el cual, todos los jóvenes alemanes de cultura y sentimientos liberales se convirtieron en fervientes admiradores de Feuerbach y saludaron en él a un salvador de la humanidad de las cadenas del autoritarismo dogmático. Sobre el punto más importante de la crítica feuerbachiana de la religión, es decir, el que se refiere a la *inversión teórica del concepto hegeliano de alienación,* que precede a la *inversión práctica* del mismo por parte de Marx, ya hemos hablado en otro sitio [133], y sobre él volveremos más adelante.

Baste por el momento haber señalado este punto y haber subrayado, en lo que se refiere a los movimientos que estamos estudiando, la originalidad de los planteamientos de Feuerbach, frente a los de Strauss, que por alguna afinidad en su formulación pudiera parecer que los precede y, por tanto, haber agotado su originalidad: puesto que al *panteísmo pancéntrico* de Strauss, preso aún en la visión mística y romántica por la que el hombre debe salir de su condicionado carácter limitado para perderse en la infinitud del *Todo,* Feuerbach opone un *ateísmo antropocéntrico,* para el que el Dios de la religión, lo mismo que el Todo de los panteístas, en realidad, lo único que expresan es la esencia universal e infinita del *género* humano: de donde se desprende que el hombre no debe salir de sí hacia el Todo, sino más bien retomar el Todo para sí, al sí del propio género, y sólo en esto el individuo debe encontrar el fin del proceso de trascendimiento de su particular carácter limitado.

Mientras tanto, el año anterior (1840), el tercer gran representante de la Izquierda, Bruno Bauer, había publicado su opúsculo, *La Iglesia racional evangélica de Prusia y la ciencia* [134], al que más tarde remitirá su artículo de los *Anales alemanes* de junio de 1841, *El Estado cristiano y nuestro tiempo* [135]. La unión de las iglesias evangélicas fue celebrada por Bauer como negación de la Iglesia. La religión, que es profundización de la conciencia, satisface su necesidad de abandono

en el Estado, que ahora ha sustituido a la Iglesia como manifestación de la autoconciencia infinita, y por lo tanto, debe defender, como interés propio, la libertad científica.

También en 1840, Bauer publica la *Crítica de la historia evangélica de Juan* [136], y después, en 1841-42, su obra capital, la *Crítica de la historia evangélica de los Sinópticos* [137], que le iba a costar su puesto docente en Bonn. Al «misterioso» punto de vista «sustancial» de Strauss y al «positivo» de Weisse (en su ciada *Historia Evangélica*) Bauer contrapone el punto de vista «de la infinita autoconciencia». Al considerar los Evangelios como el producto inconsciente de la comunidad cristiana originaria, Strauss, no hace más que confirmar la hipótesis tradicional, enredándose en la tautología por la que la tradición evangélica tiene su fuente en la tradición misma. Strauss se queda en el punto de vista de la sustancia que todavía no se ha elevado hasta la libre infinidad de la autoconciencia, sin aclarar el origen del proceso interno de la substancia, mediante el cual, dicha substancia, identificada con lo absoluto, se desarrolla: y, en el fondo, es lo mismo decir que los Evangelistas han escrito bajo la inspiración del Espíritu Santo, que decir que la historia evangélica se ha formado en la tradición, puesto que en ambos casos el origen de los Evangelios se está remitiendo a un principio trascendente y se sustrae al desarrollo consciente de la autoconciencia.

El mérito de Strauss está en haber liberado la crítica del peligro y el esfuerzo de una relación inmediata con los sistemas ortodoxos anteriores; después de Strauss, la crítica, no volverá a estar amenazada por el peligro de conservar las categorías de la antigua visión ortodoxa, ni necesitará volver a buscar las razones de su oposición a los sistemas anteriores, ni las contradicciones de éstos, porque desde ahora va a implicar también en la obra de Strauss, la oposición más radical entre el punto de vista de la «substancia-Absoluto» y el de la hipótesis tradicional, confirmada por Strauss. La crítica, ahora, tendrá que remitirse a sí misma, y resolver la misteriosa substancialidad en la que hasta el momento se había mantenido a sí misma y a la cosa, volviéndola a aquel punto al que tiende la substancia, es decir, a la universalidad de la idea, a la infinita autoconciencia.

Por el contrario, Weisse llevó a cabo el paso del punto de vista «substancial» de Strauss al punto de vista «positivo», es decir, al punto de vista substancial empírico que se detiene en el dato, contentándose con lograr resultados de hecho, como, por ejemplo, precisar la «personalidad limitada» del autor de un texto. El mérito de Weisse consiste en haber rebatido la hipótesis tradicional en varios puntos, especialmente en lo que se refiere a la infancia de Jesús, pero estos méritos de Weisse no dependen de su filosofía «positiva», a la cual, sin embargo, deben achacarse las insuficiencias y el carácter limitado de su obra. Por lo demás, los resultados más importantes de los puntos de vista de Weisse sobre la composición de los Evangelios (el Evangelio más antiguo, el de Marcos, deriva de una narración oral de Pedro y de una colección de sentencias de Jesús redactada por Mateo; a su vez, Marcos ha sido utilizado en el primer y tercer sinóptico. Las narraciones de los milagros de Jesús no son más que exposiciones y parábolas simbólicas del mismo Jesús; más aún, sobre los milagros no tenemos más que los testimonios de expresiones textuales del Maestro) han sido refutados, a excepción de la prioridad concedida a Marcos, por Wilke [138], el cual, por el contrario, ha demostrado fehacientemente que el Evangelio de Marcos es de origen literario, no «copia de un primitivo Evangelio oral, sino composición artística», cuyo autor no es ninguno de los compañeros de Jesús.

La limitación de Wilke estriba en haber considerado como obra consciente y artística el primer Evangelio *sólo en lo que se refiere a la forma*, admitiendo, o al menos sin haber negado explícitamente, que el contenido, la materia de lo tratado, proviniese de una auténtica tradición histórica. En esto Wilke no sobrepasa el punto de vista positivo de Weisse, pero habiendo probado el origen literario de Marcos, la contradicción de ese punto de vista se hace tan evidente como para exigir una solución inmediata.

Y esta es la tarea que, de acuerdo con sus declaraciones, va a imponerse Bauer: es decir, a partir de la concepción hegeliana de la unidad de forma y contenido en las obras vivas de la autoconciencia, demostrar que los Evangelios son obra consciente de su autor (único, como hemos visto, dada la dependencia de todos los demás autores del primero: Marcos), el

cual no es que haya *inventado* puramente el contenido, sino que expresa el grado de autoconciencia alcanzado por el Espíritu en la primitiva comunidad cristiana. Por tanto, creación libre de la autoconciencia, pero al tiempo expresión necesaria de un grado de desarrollo histórico del Espíritu [139].

Estos son los presupuestos que hemos deducido del Prefacio de la obra, que Bauer trata después de confirmar a lo largo de toda ella, completando y llevando en cualquier caso hasta las últimas consecuencias la obra iniciada por Strauss, de negación de la «historicidad» del contenido de los Evangelios. Finalmente, no omitiremos mencionar algunas conclusiones teóricas que Bauer inserta, a modo de «pausas», en el curso de su tratamiento filológico. La conciencia religiosa, dice, se opone, como conciencia alienada, a la conciencia libre y a la eticidad: dicha conciencia se completa, en su culminación, como rechazo de los elementos de la eticidad, familia, Estado, mundo, para reducir el yo alienado a sí mismo. Símbolo de la esencia de la religión es Cristo que nació y vivió contra la naturaleza del mundo, y no pertenece ni a familia ni Estado alguno: es la esencia objetivada del hombre libre de toda potencia «substancial», símbolo de la pura *Ichheit,* de la pura subjetividad del yo y, por tanto, cima de todas las religiones.

No hay que pensar que este Bauer, a pesar de la común del individualismo, presente en los escritos de este período, está destinada a transmutarse, en la compleja dialéctica interna de la formación de este pensador, en la afirmación del más absoluto individualismo. También en lo que se refiere a las apreciaciones sobre Hegel, mientras Feuerbach acaba de redactar el manifiesto de la Izquierda antihegeliana, Bauer está todavía estancado en las posiciones originales de la Izquierda *hegeliana,* cuyos resultados, tanto según él como según Strauss, estaban ya implícitos, en su justificación y fundamentos, en el espíritu del sistema.

De todas formas, si la *Crítica de los Sinópticos* es la obra de mayor relieve de Bauer, no es la más célebre: mucho más conocida, discutida e incluso influyente en los desarrollos que estamos estudiando fue el anónimo *La trompa del juicio universal contra Hegel, el ateo y el anticristo. Un ultimátum* [140], de 1841, seguido al cabo de un año de otro anónimo, *La doctrina hegeliana de la religión y el arte* [141], de mucha menor resonancia. Fingiéndose un ortodoxo que acusa a Hegel de ateísmo, Bauer desplegaba todos los argumentos posible para demostrar la falsedad de la «coincidencia» de la filosofía especulativa con el dogma evangélico, e invitaba al lector creyente a desconfiar ahora, sobre todo, de Bruno Bauer; éste, y no Strauss, era efectivamente el intérprete auténtico del ateísmo de Hegel. Sin embargo, a nosotros, por las razones arriba mencionadas de su influencia en las discusiones de la época, nos conviene examinar algo más detalladamente el contenido de la *Posaune* (literalmente: el trombón), como de ahora en adelante llamaremos, para abreviar, este primer anónimo. El tono de parodia con que empieza y en gran parte prosigue el escrito, no debe engañar. En algunos puntos cruciales dicho tono deja paso a intentos mucho más serios e interesantes, y sobre estos intentos, naturalmente, es donde con preferencia debemos detenernos.

«Con Hegel ha llegado y se ha revelado el Anticristo»; por tanto, es deber del creyente acusarle abiertamente, dirigiéndose sobre todo a los gobiernos cristianos que puedan hacerse cargo del peligro mortal que amenaza el orden constituido y la religión, fundamento del Estado: precisamente aquellos que empiezan atacando la religión, querrán, sin duda, hundir también el trono. Así empieza Bauer su periodística requisitoria en el prefacio de la obra. Sigue la demostración de que todos los hegelianos, por uno u otro lado, están afectados de la misma enfermedad racionalista y filosófica que quieren combatir. Lo que sirve a Bauer, naturalmente, para ridiculizar sus posturas. Los viejos hegelianos se muestran demasiado inseguros en su defensa de la religión y el Estado; puesto que si quisiesen actuar coherentemente deberían decidirse a repudiar al maestro. Los teístas especulativos, aun habiéndose declarado en favor de la religión cristiana, no se apartan de la filosofía, y en realidad, «el mero propósito de filosofar, la voluntad y la idea de ser filósofo, así como la apariencia de doctrina, matan la vida cristiana». De ahí que lo que han hecho los teístas especulativos ha sido limitarse a la formulación recíproca de crí-

ticas ridículas y estériles, encubiertas por académicas alabanzas e hipócritas reconocimientos. Hablan de remitirse a Schelling para «expulsar en su nombre el demonio de la filosofía hegeliana de los obsesos, como si la Escritura no dijese claramente cuál es el único nombre al que obedecen los demonios»; por lo demás, mucho más que a Schelling, a quien alaban es a sí mismos. En su «manía de mediar» disuelven hasta los elementos más simples de la fe cristiana, admitiendo que Dios «es, esenciamente, proceso» y no entendiéndolo, rigurosamente, como personal. En cuanto a los discípulos de Scheleiermacher, su diferencia con los «filósofos positivos» (seguidores de Schelling y teístas especulativos) estriba en que «mientras estos últimos tienen algún elemento para parecer filósofos, aquéllos no tienen absolutamente nada por lo que puedan aparentarlo». Aquellos «no construyen nada de nada y, sin embargo, pretenden que se les considere como arquitectos y maestros». Su defensa de la fe es tibia, su ortodoxia bíblica incierta: «¿Quién de entre todos ellos tiene todavía valor intelectual para admitir que Moisés es el autor del Pentateuco, que los libros de Daniel son auténticos, que son auténticos también la segunda parte del libro de Isaías, el Apocalipsis de Juan, el Evangelio de Mateo, etc.?» Pero su principal defecto estriba en el hecho de que ninguno de ellos ha afirmado enérgicamente «la santa superioridad de la Iglesia sobre el Estado», para lo cual no hay más que remitirse —como hace Bauer con extensas citas— a San Agustín.

Quien combatió con mayor eficacia la filosofía hegeliana fue Leo, cuyo nombre «está honrosamente ligado a la historia de esta vergonzosa escuela». Sin embargo, Leo no ha extendido sus ataques a los hegelianos de la Derecha ni, sobre todo, a Hegel. ¿Ha tenido quizá respetos humanos, «y de ahí que haya hecho distingos entre las personas, atacando exclusivamente a aquellos que no ostentaban elevados cargos públicos»? Una explicación parcial nos la proporciona el hecho de que cuando salió a la palestra contra los «hegeloides», hacía muchos años, como él mismo admite, que no tomaba en sus manos un libro de filosofía»: principio, desde luego, a emular; pero cuando se combate, también hay que tener «un cierto conocimiento del *corpus delicti*» [142].

El Prefacio de la *Pousane* continúa con un Exordio, siempre en el estilo irónico de lo que Ruge llamará la «comedia histórica», plagado de citas bíblicas, en el que se exponen las razones de la obra. Después de que los franceses «asesinasen al ungido de Dios» y «cometiesen un idólatra adulterio con la meretriz, la razón», Europa, «plena de santo celo, reprimió tales errores uniéndose en santa alianza para encadenar al Anticristo y para alzar de nuevo los altares eternos del Señor. Entonces vino, ¡no!, entonces se llamó, se cubrió de atenciones, se protegió, más aún, se honró y se premió al mismo enemigo que se había derrotado en el exterior, y todo ello en la persona de un hombre que era mucho más fuerte que el pueblo francés, de un hombre que volvió a conferir fuerza legal a los descréditos de aquella diabólica convención, a los que proporcionó nuevas y más sólidas justificaciones, y que encontró el modo de ponerlas en circulación con el nombre, insinuante y particularmente atractivo para la juventud alemana, de filosofía. Se llamó Hegel y de él se hizo el centro de la Universidad de Berlín». Un grupo de discípulos se le unió con devoción y confianza nunca vistas. Su obra y la de su escuela resultan inocentes si las comparamos con la osadía de sus discípulos contemporáneos; pero «no se crea que la banda con la que hoy debe combatir el Estado cristiano siga una filosofía o profese doctrinas diferentes de las expuestas por el maestro del engaño»: «los sucesores más jóvenes no han dicho nada nuevo, todo lo más han arrancado el velo transparente con el que quizá el maestro cubría sus afirmaciones, revelando el sistema en su desnudez —¡suficientemente escandalosa!—» Efectivamente, Hegel ocultó sus intenciones destructoras «con un doble velo que solamente el filo cortante de la fe puede lacerar». Es decir, Hegel, especialmente en su *Filosofía de la religión*, habla a menudo de Dios como si se intentase referir al Dios del Cristianismo. Pero este primer velo «caerá por sí solo apenas hayamos arrancado la segunda envoltura que circunda el núcleo [143] del sistema», es decir, aquel velo del que se han recubierto Strauss «y algunos de los más osados de entre los viejos hegelianos», que «consiste en concebir la religión como relación sustancial y como dialéctica en la que el espíritu individual, sacrificándose, abandonándose al espíritu universal que,

en cuanto substancia, o —como se dice más frecuentemente— como idea absoluta, tiene poderes sobre él, renuncia a su individualidad particular, uniéndose, pues, con lo universal». Pero tampoco éste es el verdadero pensamiento de Hegel: el panteísmo sólo sirve para esconder algo mucho peor; sirve para esconder aquella concepción de la religión por la cual el pensamiento religioso no es más que una relación interna de la autoconciencia consigo misma, y todas aquellas potencias que, en cuanto substancia o en cuanto idea absoluto, parecen todavía diferentes de la autoconciencia, no son más que momentos de aquélla, objetivados en la representación religiosa». En conclusión «para poner en guardia a los bienpensantes», Bauer se propone demostrar «que aquella concepción que ve la religión como relación substancial fué impugnada por el mismo Hegel, y que de ella no queda más que la autoconciencia infinita» [144]. El fin de la obra, por tanto, por encima de la parodia, es el de enfrentar la doctrina subjetivista-atea de la autoconciencia a la straussiana y panteísta de la «substancia», en cuanto que la primera resultaba ser la más fiel al espíritu de la misma filosofía hegeliana.

Efectivamente, si hasta este momento el remedo de parodia ha pesado demasiado sobre el discurso de Bauer, que substancialmente no ha sobrepasado algunos generalísimos enunciados, el primer capítulo, como muchos de los que vendrán después, dedicado a la filosofía hegeliana de la religión, nos ofrece una construcción crítica mucho más sólida. Dicha construcción arranca de la crítica de Hegel contra la teología del sentimiento de Schleiermacher, para demostrar que la restitución de una racionalidad superior de la religión, propuesta por aquella crítica en contra del arbitrario subjetivismo religioso de Schleiermacher, con el que el yo finito no alcanzaba más que a sí mismo en cuanto infinito, pero nunca la divina objetividad, no era más que aparente, porque la superación objetiva de lo finito que Hegel exige no significa sino que lo finito se convierte en un «momento» de la divina substancia. «Este panteísmo y esta concepción de la relación substancial constituyen, en esencia, la fundamentación de la doctrina hegeliana de la religión [...]. Es decir, que si el espíritu finito es momento de lo universal, entonces su saber y su conciencia no pueden

entenderse como una relación en la que los dos términos, el objeto y el yo, son distintos. Más aún, la conciencia se resuelve en el movimiento y en el desarrollo de lo universal, y a lo universal —cuando se ha realizado debidamente, es decir, cuando ha logrado la conciencia de sí mismo— Hegel lo llama espíritu absoluto» [145].

Pero el panteísmo también es una actitud transitoria de la filosofía hegeliana de la religión, cuyo verdadero significado es, por el contrario, el ateísmo, puesto que la «relación substancial» sólo expresa un momento del proceso, cuyo verdadero resultado es la autoconciencia. Es decir, que si, por un lado, el yo finito se resuelve en el espíritu universal, por otro lado, «lo universal es aquello que se abre a la conciencia sólo en el espíritu finito, sacando a este último de la finitud e introduciéndole en su movimiento interno. Es el espíritu absoluto referido a sí mismo en el espíritu finito, es decir, que establece una relación con sí mismo; para abreviar, la religión es esa autoconciencia del espíritu absoluto». «Toda la riqueza del mundo material y espiritual se ha unido en la religión como en su única substancia, y esa substancia es lo que se eleva, en el espíritu finito, al saber, a la autoconciencia de sí misma, que a sí misma se conoce y a todo lo que se determina como su propio momento».

Sin embargo, para Hegel, la substancia no es un «objeto extraño» respecto de la conciencia, más bien «es el en sí, su esencia» [146]. Por tanto, concluye Bauer, «si el espíritu finito tiene por objeto la esencia absoluta, el espíritu la conoce en cuanto esencia suya, y al ser conciencia de la substancia es necesariamente autoconciencia. El acto o movimiento mediante el cual lo universal se reconoce a sí mismo en la conciencia finita y aquel mediante el cual el espíritu intuye su esencia en lo universal, es el mismo. Se trata siempre de la misma autoconciencia de la substancia». Así que Hegel «lo único que ha querido decir [...] es que la substancia sólo puede captarse en la categoría de la subjetividad, de forma que su proceso interno llegue hasta ese punto en el cual, en el espíritu finito, irrumpa en la autoconciencia, haga entrar su tenebrosa profundidad en la zona luminosa de la subjetividad, despojándola de la tiniebla y la horripilante obscuridad». «Si la substancia quiere tomar

conciencia de su absoluta riqueza, ¿puede acaso contentarse con un solo sujeto? ¡Uno sólo es demasiado poco para ella! La infinitud apenas si roza la espuma del cáliz que es todo el reino del espíritu. La substancia tiene que servirse de muchos, de infinitos sujetos e inducirlos a desperdiciar su propia finitud para que pueda exponer la infinita riqueza de aquellos sujetos. Hay que despedazar y aplastar muchos espíritus finitos, un mundo de espíritus está obligado a sacrificarse si la substancia tiene que convertirse en sujeto.» Resumiendo, Hegel «admite la relación substancial para un momento sólo, es decir, en cuanto momento del proceso en el que la conciencia finita renuncia a su carácter finito: la substancia es sólo el fuego momentáneo en el que el yo sacrifica su carácter finito limitado. La conclusión del proceso no es la substancia, sino la autoconciencia, que, en realidad, se ha colocado como infinita y ha asumido en sí la universalidad de la substancia como propia esencia. La substancia no es más que la potencia que consuma la finitud del yo, para después ser presa de la autoconciencia infinita» [147].

Indudablemente, nos encontramos frente a una de las páginas más relevantes de la obra: Bauer ha abandonado el tono de «comedia» plasmando en ella el núcleo de su interpretación de la filosofía hegeliana. Esta contraposición de la «autoconciencia» a la «substancia» evidencia una vez más, especialmente para el lector contemporáneo, la limitación de su formación escolástica; pero por encima de esa formación, su más íntimo sentido pone en cuestión el fondo de toda la temática de la Izquierda. Recuérdese que, para Hegel, la «substancia» es el contenido que la ley dialéctica debe poner en marcha; así, la «substancia ética» es la historia de una época, como la «substancia espiritual» es su historia cultural, ambas en sus fenómenos determinados. La acentuación straussiana de la «substancia», además de su significado panteísta más inmediato, implicaba también una consiguiente acentuación de los temas de contenido, el compromiso en relación con una dialéctica contenidista, que Strauss limitaba a la religión, pero que cualquier otro —y, por ahora, también Bauer— podía extender a la política, a la historia. Pero esta interpretación contenidista de la tarea común a todos los Jóvenes hegelianos de liberalizar

el hegelianismo (el mismo Strauss que, en general no la aplica a la política, llegó a ser reaccionario sólo algo más tarde, y por el momento se mofa del «romántico en el trono de los Césares») prescindía de la afirmación más importante de Hegel, la de la conclusividad, especulativa y la circularidad dialéctica del sistema. Lo Verdadero, para Hegel, no es sólo la substancia, sino la substancia que se autocomprende, la substancia que se autoconoce y recorre toda la historia de su propio autodesarrollo. E individualmente Bauer es ahora entre todos los Jóvenes hegelianos, el más fiel al maestro, en cuanto que no renuncia a la última conclusión del sistema, la vuelta del contenido al dominio de la forma, el último paso desde la substancia a la autoconciencia de la substancia. Precisamente esta es la fórmula que Bauer mantiene por ahora, es decir, intentando no separar los dos términos; no *contraponer* la autoconciencia a la substancia, sino dejarlas todavía compenetradas en la medida en que autoconciencia no se personaliza en el pensador individual, y sigue siendo autoconciencia *de la substancia* espiritual, es decir, de la historia de la cultura. Pero incluso esta posición tiene su destino coherente, un destino al cual, en el fondo, ni siquiera el mismo Hegel se había sustraído. Con la dialéctica de los sistemas filosóficos efectivamente, Hegel había acabado haciendo coincidir el desarrollo del espíritu del mundo consigo mismo: sólo que no había teorizado esta postura conclusiva, evitando con ello, consecuentemente, el repliegue en un subjetivismo absoluto. Bauer va todavía más adelante y, precisamente al modo hegeliano, parece empeñarse en un camino circular que le remite a posiciones que Hegel había aparentemente superado. Si el proceso del espíritu culmina en la *autoconciencia* de la substancia, quien haya comprendido esto es, él mismo, autoconciencia del desarrollo histórico, espiritual, cultural: y a ese nivel el compromiso determinado de cada asunto de la sustancia en particular no puede dejar de aparecérsele extremadamente lejano, digno de ser considerado con extremo distanciamiento, indiferente. El resto de los individuos, que no son la autoconciencia de la substancia, son «masa», y el filósofo vuelve a aparecer, en relación con ellos, en la posición del estoico, indiferente a todo tipo de contingencia. Perdurante en la forma más inmediata y burdamente em-

pírica del «Unico» stirneriano, o en aquella otra más refinada y problemática del *Ubermensch* de Nietzsche; con el *filósofo* Bauer se inician las figuras del superindividualismo contemporáneo.

Sin embargo, estos desarrollos son todavía ajenos al texto que nos ocupa, se limitan a establecer sus presupuestos. Que después los mismos acontecimientos de su vida, su retiro de la docencia y, en la práctica, la definitiva expulsión de Bauer de la enseñanza provocaran en él el desquite de un heroicismo moral e influyeran, por lo tanto, en esta dirección estoico-individualista de su especulación, pertenece a la historia de los condicionamientos biográficos de la obra de un pensador, los cuales, desde luego, deben ser tenidos en cuenta, pero no explican todo, porque, como decía el joven Marx refiriéndose a Hegel, lo que hay que ver es, más bien, si el principio de una filosofía ha sido «suficientemente elaborado» y, podemos añadir, en qué medida contiene en sí, parcialmente al menos, su ulterior destino, y las razones más profundas que aquellas que exteriormente aparecen como «acomodaciones» o, como es ahora nuestro caso, reacciones.

Pero volvamos a la *Posaune,* volviendo a adoptar el tono satírico y tras un breve capítulo sobre «*El Espíritu del mundo*», «una especie de Tamerlán universal», que sin embargo «tiene sólo realidad en el espíritu del hombre o no es más que el 'concepto del espíritu' que se desarrolla y realiza en el espíritu histórico y en su autoconciencia»; Bauer empieza otra vez con la filosofía de la religión en un pequeño capítulo (tercero) titulado «Odio contra Dios», y no le resulta difícil demostrar la incompatibilidad de la filosofía hegeliana con la concepción confesional de la divinidad: diferencia absoluta entre Dios y mundo, creación de la nada, etc., son convicciones totalmente extrañas a las de Hegel, que desprecia la devoción y el arrebato místico. En resumen, «Dios ha muerto para la filosofía y sólo el yo en cuanto autoconciencia [...], sólo el yo vive, crea, actúa y está en todo».

Más interesantes todavía los capítulos siguientes, puesto que a la demostración del ateísmo de Hegel, dichos capítulos unen, de acuerdo con la dirección que se va afirmando en una parte de la Izquierda a partir de 1840, la de su revolucionarismo. Más aún, Bauer, al menos aquí, no distingue entre «principio» y «sistema», sin conceder a la Derecha que por lo menos las expresiones determinadas y explícitas de Hegel, son conservadoras: concuerda más bien Bauer con los antihegelianos de Derecha, y recoge todos los textos hegelianos que puedan probar el «*odio contra el orden existente*», así como «*la admiración por los franceses y el desprecio por los alemanes*» por parte del maestro. No hace falta extenderse mucho para demostrar el continuo esfuerzo de Bauer por adaptar los textos citados, que en principio y en su contexto casi todos tenían un significado completamente diferente del que Bauer les atribuye. En otros casos, auténticas afirmaciones de Hegel se radicalizan en contraste con la postura de extremo reaccionarismo y de estupidez política fingida por el crítico. Así puede decirse, sobre todo, del segundo de los dos capítulos a los que nos hemos referido, en el cual, los párrafos recogidos de loas a los franceses y desprecio por los alemanes están tomados del capítulo sobre el iluminismo de las *Lecciones de Historia de la Filosofía,* en el que la comparación entre las dos formas de Aufklärung no podía resolverse a favor de la segunda, de muchas de cuyas manifestaciones Hegel había, entre otras cosas, experimentado todo su aburrido vacío en los años de su juventud, como ya sabemos: hasta el punto de hacerle incurrir en la extraña injusticia de olvidar en las *Lecciones* al mismo Lessing. Por otra parte, no hará ninguna falta añadir que citando las expresiones de alabanza a los franceses, Bauer olvida todas las contraposiciones limitativas que Hegel suele alinear simétricamente a los reconocimientos positivos.

Mención aparte merece, por el contrario, un punto igualmente importante del capítulo anterior (cuarto), en el que Bauer se extiende en algunas páginas, y que es de notable interés porque anticipa algunos temas de las interpretaciones «humanistas» contemporáneas de Hegel. Se trata de la posición de los filósofos en la historia universal. Los filósofos son «los señores del mundo; ellos son quienes forjan el destino de la humanidad, sus obras son obra del 'destino'. 'Ellos escriben los secretos de la historia directamente en el original' [...]. Los filósofos siempre 'han estado presentes' cuando ha tenido lugar un 'derrumbamiento' en la historia», y no sólo entonces

sino «siempre que el orden consituido se tambalea y las formas positivas, las instituciones, los ordenamientos de los Estados y los estatutos religiosos se deshacen y se disuelven. Los filósofos son los verdaderos y únicos revolucionarios peligrosos porque son los más consecuentes y los más carentes de escrúpulos. 'La filosofía empieza con el ocaso de un mundo real'. Esta frase todavía tiene un sentido bastante equívoco y, por tanto, podría interpretarse en el sentido de que la filosofía se presenta, llega a ser necesidad, sólo cuando comienza a vacilar un mundo real. Este carácter equívoco también está presente en la frase: 'en el momento en que se determina una escisión entre las aspiraciones interiores y la realidad exterior, deja de satisfacer la forma antigua de la religión y un determinado tipo de vida ética está en disolución, entonces el espíritu se refugia en el mundo del pensamiento, en contraposición al mundo real, se crea un reino del pensamiento'. Pero si Hegel dice que quien 'mella y debilita esta forma substancial de existencia, esta eticidad, esta fe' es el espíritu, entonces quien ha desencadenado este ataque y quien causa los 'períodos de corrupción' ha sido la filosofía» [148]. «Ahora bien, dado que Hegel asigna un puesto tan infinitamente alto al saber y a la teoría, debe decir que la filosofía, en cuanto que es ese saber de lo substancial, 'es superior como forma a la propia edad'.» «La cuadrilla de los Jóvenes hegelianos trata de decirnos que Hegel se ha abstraído sólo en la contemplación de la teoría y que no ha pensado en prolongar la teoría hasta la praxis. Como si Hegel no hubiese atacado a la religión con furor infernal, como si no hubiese apuntado a destruir el orden civil. Su teoría era en sí misma y precisamente en cuanto tal, la más ilimitada y destructiva praxis» [149].

El último texto es útil para calibrar el problema hermenéutico: Bauer con su procedimiento alejandrinizante, continúa, en parte conscientemente, poniendo en boca de Hegel proposiciones básicas de su filosofía: que la teoría es, en sí misma, praxis, esto será en seguida uno de los resultados más importantes de la «crítica crítica», y precisamente en esto se centrará especialmente la crítica de Marx, así como en un tema que concuerda en forma demasiado evidente con el superindividualismo al que nos referíamos y que típicamente caracteriza la «ideología alemana».

Pero completemos la lectura de esta página. «Ese saber —prosigue Bauer un poco más adelante— que se ha colocado por encima de su época y por encima del orden existente, dice Hegel 'es, por tanto, lo que produce una nueva forma de desarrollo. La filosofía es la cuna interior del espíritu, que más tarde se elevará a formación real' [150]. El derrumbamiento causado por la filosofía consiste, por tanto, en el hecho de que todo saber no se limita a ser una nueva forma, sino que en esta forma es un nuevo contenido. La substancial que está en la base de una época tenía valor por sí mismo, dominaba directamente y su dominio se expresaba todavía en estatutos externos: por lo tanto, el espíritu, en último análisis, no era libre todavía. Sin embargo, el saber es libre, libera el espíritu, y sus determinaciones transforman el viejo contenido en una nueva forma y en un nuevo contenido, es decir, en leyes de la libertad y de la autoconciencia. De ahí que la filosofía sea la crítica de lo existente [...]; sin embargo, lo único verdadero y legítimo es el deber ser, y debe ser afirmado, debe ser elevado al poder y al dominio.» Por tanto, el principio teorético «tiene que convertirse en acción, oposición práctica» y «no por vía accesoria, o por caminos transversales, sino directamente [...], así que no basta con suscitar el espíritu de rebelión en general [...], sino que la oposición tiene que ser enérgica, radical, absoluta, y el objetivo principal tiene que ser la inversión de lo que existe. Por tanto, la filosofía debe actuar también sobre el terreno político, atacando y sacudiendo desde su base los órdenes existentes, siempre que éstos no correspondan a su autonomía» [151]. Insistiendo en lo anterior, sigue una cita de un trozo de las *Lecciones de historia de la filosofía* (I, p. 116) del capítulo dedicado a Platón, donde se dice que un pueblo tiene que cambiar su constitución hasta acercarse a la «verdadera» y que si su concepto difiere de su realidad, «el pueblo, con un estallido de violencia interna, rompe este derecho, que intenta seguir siendo válido, o modifica más calmosa y lentamente la ley, que todavía tiene valor de derecho, pero que ya no es verdadera costumbre, encontrándose entonces fuera del espíritu».

Y, finalmente, que el juicio acerca de la «verdad» o no de una institución le corresponde al filósofo.

Sin embargo, nosotros tenemos, por un momento, que replantearnos desde el principio la cuestión de la legitimidad de la interpretación de Bauer. Las citas se han tomado de las *Lecciones de historia de la filosofía* y, casi todas, salvo la última, de la Introducción. Dichas citas desarrollan el tema de la filosofía como autoconciencia del espíritu de una época. Hegel no dice cosas muy diferentes de lo que conocíamos de sus *Lecciones de historia de la filosofía*: cada pueblo tiene su vida y, como el individuo, su juventud, madurez y vejez. El resquebrajamiento de la «costumbre» y las instituciones de un pueblo testimonia el cese de su papel de protagonista en aquella época histórica. Y la «antorcha del absoluto» tiene que pasar de sus manos a las de otro pueblo. Los filósofos registran este destino, no porque puedan intervenir y modificarlo, sino porque, entonces, «se refugian en el mundo del pensamiento». Más plausible, a primera vista, la utilización baueriana del texto, en el que se dice que la filosofía es la «cuna interior de la que el mismo espíritu se elevará más tarde a formación real». Pero Hegel, aquí tampoco concibe una inversión práctica de la filosofía como lo directamente determinante de las condiciones reales, sino más bien sólo el hecho de que la filosofía como el resto de las manifestaciones del espíritu del tiempo en cuanto a contenido, es superior a ellas en lo que a la forma se refiere, porque «contrapone a sí» y objetiva ese mismo contenido, es decir, adquiere conciencia de su realidad. Ahora bien, esta «autoconciencia del espíritu que no existía antes», provoca «una nueva forma de evolución». «Al principio, las nuevas formas son sólo modos del saber y nace así una nueva filosofía; sin embargo, puesto que se trata ya de una manifestación de un grado superior del espíritu, es también la cuna interior»..., etc. [152]. Como se ve, el determinado remitirse a la praxis por parte de la filosofía para modificar las condiciones existentes, no tiene nada que ver aquí; pero puesto que la filosofía, como autoconciencia de una época histórica, es además «manifestación de un grado superior del espíritu», por tanto, la filosofía precede al momento en que el espíritu alcanza dicho grado, también en el resto de sus manifestaciones. Y continúa con un ejemplo significativo: «Lo que había sido la filosofía griega asumió después forma de realidad en el mundo cristiano». Por otra parte, el lector ya se habrá dado cuenta de la extrema discutibilidad de la deducción de Bauer: «La filosofía resulta ser la crítica de lo existente», por el hecho de que inmediatamente después se ve obligado a introducir en su razonamiento el tema del «deber ser», contra el que Hegel nunca había dejado de despotricar. Mientras que, para acabar, incluso cuando un pueblo «rompe el derecho» que ya no es «real», el filósofo siempre tiene que *esperar* que lo haya hecho, para reconocer entonces en esta operación un progreso de la vida del espíritu; sin embargo, nosotros sabemos perfectamente lo que Hegel dijo y pensó acerca de todos aquellos compatriotas y contemporáneos suyos, que afirmaron la necesidad de cambiar algo de las condiciones existentes, como en el caso de Fries.

Estas consideraciones eran necesarias porque Bauer, con una gran habilidad por su parte en la elección de los textos, consiguió hacer bastante plausible la atribución a Hegel de las instancias revolucionarias, instancias que, sin embargo, son de Bauer y sus compañeros. Pero si en el terreno de la hermenéutica —es decir, en relación con Hegel— su pretensión es insostenible, no es menos cierto que los textos que estamos leyendo son, por el contrario, un documento de gran importancia sobre la postura del mismo Bauer y la historia de la Izquierda, que, por lo demás, es la que más nos interesa de momento: todo lo cual justifica el espacio que les estamos dedicando.

Pasemos por alto algunos capítulos centrales de la *Posaune* (*Destrucción de la religión*: *Odio contra el judaísmo*; *Predilección por los griegos*; *Odio contra la Iglesia*; *Desprecio por la Sagrada Escritura y la historia sagrada*) en los que Bauer vuelve a adoptar el tono de parodia y que esencialmente no van más allá de la denuncia de ese laicismo y anticonfesionalismo de Hegel, del que ya estamos suficientemente convencidos, para detenernos en forma definitiva en el capítulo XI, antepenúltimo de la obra, dedicado a la filosofía hegeliana de la religión. Una vez más el tono caricaturesco cede paso casi completamente a la severidad de los temas y a la necesidad de presentar lo que son al tiempo tesis interpretativas y desarro-

llos personales; asimismo es natural que la determinación del tono de parodia asumido en todo el escrito, impida una completa distinción entre lo que Bauer atribuye a Hegel y lo que él mismo es consciente de añadir de su parte. El capítulo insiste en la tesis por la que la religión, para Hegel, es «un producto de la autoconciencia». Lo que cambia ahora es el origen de los textos que se citan; en lugar de utilizar las *Lecciones de historia de la filosofía,* Bauer se remite ahora a las *Lecciones de la filosofía de la religión.* La documentación está seleccionada con mayor cuidado todavía que en los capítulos anteriores y llega a tener apariencias de incontrovertibilidad, hasta el punto de obligarnos a una sistemática confrontación con los textos hegelianos. Sin embargo, surge una dificultad filológica al respecto. Bauer cita la segunda edición de las *Lecciones,* nominalmente a cargo de su maestro Marheineke, pero en realidad, esta edición está preparada por él mismo. Estas mismas *Lecciones* fueron después reeditadas por Lasson, que se sirvió de un material más rico en apuntes, tanto original de Hegel como de sus discípulos, reprochando a Bauer el haber tratado arbitrariamente el material que tenía a su disposición (contaba incluso con el manuscrito de Hegel), citando, como ejemplo más notable, el cambio de lugar de un capítulo, precisamente uno de los que ahora más nos interesan. Naturalmente, presentando la interpretación de Bauer, nosotros tenemos que seguirle también en sus citas, remitiéndonos, por tanto, a la edición sobre la que trabajaba. Cuando tengamos que pasar, a efectos de control hermenéutico, al texto hegeliano, tendremos que consultar la edición filológicamente más exacta, es decir,, la de Lasson. En cualquier caso, en cada cita advertiremos al lector de la edición origen de dicha cita, así como si el párrafo transcrito se encuentra o no en ambas ediciones y los eventuales cambios de lugar.

Para Hegel, Dios es «el verdadero Absoluto, lo universal en sí y para sí» [153]. Pero este universal, añade Bauer inmediatamente, no es más que el pensar. De hecho no se trata de un objeto externo al pensamiento, pero se presenta como tal sólo en la actividad del pensamiento: «Es el acto, la elevación y la esencia de la autoconciencia misma» [154]. Lo universal es «pura unidad y transparencia», por la que no hay absolutamente

nada que no sea otra cosa; consiste en «ser en todo igualdad consigo mismo». Lo universal «es aquel acto, y sólo en el acto en que la autoconciencia piensa la esencia de todo el universo natural y espiritual, y a él se eleva como a la esencia que le es propia», en el que se encierran y superan todas las diferencias y, «en sí», hasta la diferencia entre lo universal y el yo en cuanto pensante. «El yo se ha negado saliendo de su particularidad, en cuanto que piensa este uno, lo universal. Lo universal no contiene todavía ni una diferencia, o al menos no está planteada todavía»; sin embargo, se trata del origen de todas las diferencias, la unidad de cuyo seno debe surgir toda la riqueza del contenido. Incluida su diferencia con el yo, «puesto que lo universal es precisamente el acto o la esencia del mismo yo». Así que dicha diferencia tiene que desarrollarse en esta universalidad y tendrá por tanto que presentarse de manera que, frente al yo, lo universal se presente también como particularidad y llegue a ser objeto de su conciencia. En un primer momento la diferencia es como una tautología, en cuanto que el pensamiento tiene como objeto lo simple universal indeterminado, «que es sí mismo, donde el pensamiento, por tanto, está inmediata, es decir, abtractamente dentro de sí mismo» [155]. Este contenido es un ente, pero el objeto posee tal ser suyo sólo en mi conciencia: el yo es lo único que es, no el objeto que es tal sólo en la medida en que es sabido.

A partir de aquí Bauer continúa, dejando casi exclusivamente la palabra a Hegel, cuyas citas se suceden casi ininterrumpidamente. La forma actual en que aparece lo universal es el sentimiento (religioso); pero puesto que en dicho sentimiento yo tengo una relación inmediata conmigo y yo soy un empírico, «y dado que el carácter determinado de lo universal corresponde a esa autoconciencia empírica, el sentimiento en sí contiene ya una diferencia», diferencia entre yo, que soy lo universal, el sujeto, una «clara, pura fluidez que todo lo disuelve» [156] y el objeto, que «se presenta más bien como lo otro, lo determinado, que yo hago fluido en mi universalidad, convirtiéndose así en mío [...]. La diferencia del sentimiento es, por lo tanto, antes que nada, una diferencia interna al mismo yo, es la diferencia entre yo en mi fluidez pura y en mi carácter determinado» [157], es decir, entre yo como sujeto y yo como ob-

jeto. En el sentimiento religioso esta relación «es idéntica a la identidad empírica conmigo mismo» y «yo soy el final del conflicto» entre los dos opuestos: el pensamiento de lo universal y el carácter determinado empírico del yo se concilian *inmediatamente*. Pero, puesto que yo, como sujeto empírico, me encuentro en tal forma transportado «a una región completamente diferente», yo siento este paso «y me encuentro determinado contra mí mismo o como diferente de mí». Y en este mismo sentimiento me veo empujado a la postura contraria de la reflexión y la distinción entre sujeto y objeto [158].

El carácter determinado del sentimiento religioso ha llegado a ser, pues, el carácter determinado de la oposición y la reflexión. Por tanto, «en el sentimiento religioso estoy alienado de mí mismo, porque lo universal, el pensamiento que es en sí y para sí, es la negación de mi existencia empírica particular que, por el contrario, se aparece como un no existente, cuya verdad reside sólo en lo universal». En el sentimiento religioso la subjetividad se presenta como interés y carácter determinado particular y de acuerdo con ello se determina la relación de la subjetividad con lo universal; de ahí que dicha relación pueda ser de muy diferentes tipos, de máxima tensión y hostilidad, o de máxima concordia. En la escisión, el sentimiento es temor, puesto que, frente a la universalidad, la conciencia empírica «se siente a sí misma y al tiempo su esencial nulidad, aunque sin querer dejar de ser, de acuerdo con su existencia positiva, lo que es». «El sentimiento, la propia, la interior existencia que se siente a sí misma como no existente, junto con la autoconciencia, que desde el punto de vista de lo universal la condena, determinan una situación que genera el sentimiento de arrepentimiento y dolor por todo aquello que se es» [159]. Parece, pues, que hasta el mismo Kierkegaard se encuentra «mediatizado» en esta página de Hegel.

La diferencia, interna todavía a la autoconciencia, por la que el yo se determina contra sí mismo, tiene que plantearse como tal. El yo debe colocar su carácter determinado fuera de sí, para entrar así en la esfera de lo universal. En el primer momento de este extrañamiento, el objeto, en general, «se coloca como externo», en la temporalidad y espacialida,d y la conciencia, «que lo coloca en esta exterioridad y que a él se refiere, es intuición —en último extremo, intuición artística»—, cuyo proceso «posibilita al sujeto que intuye la adquisición del sentimiento consciente de tener al objeto en su esencia». En el arte religioso la verdad emana de la subjetividad pura, pero su autonomía sigue siendo exterior, sensible. La totalidad de la relación religiosa se ha quebrado, porque «el proceso religioso se verifica sólo en el sujeto intuyente, y en éste no puede llevarse a cabo porque necesita un objeto sensible, visible. Por otra parte, el objeto es la verdad, y para ser verdadero necesita la autoconciencia, que le es extraña» [160].

La objetividad de la verdad —prosigue Bauer resumiendo a Hegel— tiene entonces que plantearse no sólo como carácter determinado subjetivo, sino en la forma de la subjetividad misma: la autoconciencia ya no necesita de un objeto sensible exterior, sino que todo el proceso debe tener lugar en la autoconciencia, el objeto ya no existe en forma físicamente autónoma, sino sólo en la representación de la autonomía: «Por tanto, la relación religiosa reside en la representación.» La imagen de la intuición artística, elevada ahora a forma de pensamiento, no ha logrado eliminar la sensibilidad: la autoconciencia no se plantea todavía como tal, pero la misma autoconciencia y su mundo están objetivados, de tal manera que sus determinaciones universales se mezclan todavía con la intuición sensible; lo universal está representado por imágenes sensibles y naturales: Dios padre genera al hijo, etc., o como una historia de Dios. La autoconciencia real plantea su unidad con este mundo supuestamente autónomo; pero si se aviva la reflexión, la religión puede justificarse por su necesidad moral, o por el consenso de los hombres, o con la argumentación de los milagros. Pero estas razones apologéticas no rigen frente a «otras exigencias de rango más elevado». Es decir, yo —añadía Bauer— soy concepto, pensamiento; por lo tanto, el contenido tiene que adecuarse al yo: la autoconciencia se levanta contra lo positivo y contra la exterioridad, y sólo cuando «todo contenido de la representación ha caído y se ha disuelto en la subjetividad», sólo entonces «se ha 'realizado' la conciliación, la fe, se ha realizado, por tanto, precisamente en la disolución de las determinaciones positivas de la representación, puesto

que, ahora, la subjetividad ha llegado a ser concreta en sí, es decir, 'su objetividad'» [161].

En confirmación de su interpretación y para mostrar el movimiento a partir del cual se deduce que «el yo tiene que plantear sus diferencias internas, la totalidad de sus diferencias», realizándose también «mediante las determinaciones positivas de la representación», Bauer transcribe además una página de Hegel en la que se describe la dialéctica de pensamiento y la inmediatez que se desarrolla en el ámbito de la subjetividad. Yo representa el vértice de los dos lados de la relación religiosa, de lo universal y de la inmediatez: sujeto pensante y sujeto inmediato somos uno solo. Ambos lados «se atraen y se repelen». «Una vez, por ejemplo, yo pongo el acento sobre mi conciencia empírica, finita, contraponiéndome a la infinitud; la vez siguiente me excluyo de mí mismo, me condeno y me inclino a favor de la conciencia infinita [...]. Yo soy, y soy en mí, para mí el conflicto se reduce a este acuerdo.» «Yo soy la relación de los dos lados, que no son determinaciones abstractas, como 'finito e infinito', sino, cada uno de ellos, la totalidad. Cada uno de los dos extremos es el mismo yo que establece la relación y la concordia, la relación es también lo que se combate en la unidad, o lo que se une en la lucha. O incluso, yo soy la lucha, porque esa lucha es precisamente el conflicto, que no es indiferencia recíproca de los dos términos diferentes, sino el ser conjunto de ambos. Yo no soy uno de los dos comprometidos en la lucha, sino que soy los dos contendientes y el conflicto mismo. Yo soy el fuego y el agua que se juntan, así como la unidad y el contacto de lo que indudablemente se repele, y precisamente en este contacto es donde reside la doble y contradictoria relación de términos que están unas veces separados y divididos, y otras conciliados y concordes» [162]. Pero, concluye Bauer, el término de conciliación no es más que un engaño: «Según Hegel, la conciliación de la razón con la religión consiste en el reconocimiento de que Dios no existe y que el yo, en la religión, siempre y sólo tiene que ver consigo mismo, admitiendo, sin embargo, en cuanto religión, que algo tiene que ver con un Dios viviente, personal. La autoconciencia realizada es el truco mediante el cual el yo, primeramente, se ve reproducido, como en un espejo, y después, finalmente, tras

haber tomado por Dios a su propia imagen durante milenios, llega a establecer que la imagen reflejada en el espejo es él mismo» [163].

Hay que reconocer que nos encontramos frente a uno de los pasajes en que Bauer consigue, como en ningún otro sitio, dotar de cierta verosimilitud a su interpretación de la filosofía hegeliana de la religión. Así ocurre si consideramos las citas de Hegel tal y como él nos las proporciona. Si, por el contrario y como de costumbre, las remitimos a su contexto, la cuestión presenta un aspecto totalmente diferente. Porque todo el movimiento descrito por Hegel en los textos citados por Bauer está especialmente referido al *sentimiento* religioso, es decir, al momento subjetivo-sentimental de la vida del espíritu religioso y al momento inmediato-abstracto del «pensamiento como fundamento» que le precede. Bauer no alude a la resolución del movimiento dialéctico, del cual ha descrito, aunque en orden invertido, los dos primeros momentos [164]; y esta resolución es la *fe* como *conciliación* de la antinomia anteriormente descubierta, en cuanto objetivación «concreta» del espíritu religioso, y su retorno a sí mismo *en el elemento del pensamiento,* no ya en el del sentimiento. Por otro lado, que Bauer se haya limitado a citar los textos dedicados por Hegel al sentimiento religioso no significa, pura y simplemente, que haya adaptado estas citas a su fin, con intención falsificadora. La cuestión es más compleja, porque nosotros sabemos que lo que Bauer hace decir a Hegel es, en realidad, lo que él piensa en ese momento, esté o no convencido de que también Hegel, en el fondo, hubiera pensado del mismo modo. Se da, por tanto, una adhesión de Bauer a los textos hegelianos que menciona, objetivamente considerados, los cuales, ahora representan una acabada descripción del fenómeno religioso en cuanto que realmente, para él, se trata de un fenómeno de la subjetividad sentimental, que no puede encontrar otro destino, que no tiene más verdad que la revelada por una filosofía de la subjetividad pura no sentimental, de una subjetividad racional: en última instancia, por una filosofía de la autoconciencia, como sostiene. La religión, para Bauer, es de hecho un fenómeno de la subjetividad *sentimental,* que se disuelve irremediablemente por su paso a la racionalidad, resolviendo así su íntimo ca-

rácter contradictorio. Aparte de esta última solución, el hecho de remitir la religión al sentimiento es una característica común de los representantes principales de la Izquierda: Bauer, Strauss y en especial Feuerbach, de modo que todos ellos se revelan así mucho más discípulos de Schleiermacher que de Hegel, tal y como, por otra parte, Feuerbach no dudaba en declarar explícitamente; aunque, naturalmente, este punto de partida común vivirá después desarrollos y soluciones muy diversas en cada uno de ellos.

Sin embargo, estas observaciones nos obligan a volver por un momento a Hegel para ver cuáles eran las posiciones reales adoptadas en los textos citados por Bauer, y en definitiva, cuál era el núcleo de su filosofía de la religión. Unas páginas antes del punto donde se encuentra, en la edición de Lasson, el último trozo citado por Bauer, es decir, al principio del capítulo sobre la *geistige Labendgkeit* (segundo momento del *Culto,* que a su vez es el primero de la *Realidad de la religión,* última sección de la primera parte de las *Lecciones,* siempre de acuerdo con la sistemática de la edición de Lasson) Hegel había presentado, en síntesis, todo el movimiento dialéctico de la «vitalidad espiritual» misma, como la elevación de la «conciencia de Dios a la autoconciencia de Dios»; en el primer momento, subsiste la escisión entre la conciencia y Dios: «Dios existe, está relacionado con la conciencia; de tal forma que él mismo es el Dios determinado, no verdadero, sino aparente; es decir, que él, en cuanto esencial, está en conexión con otro, con lo inesencial. Su relación esencial es su conexión; no son existencias para sí, sino que son el uno para el otro. Ambos son aquello que sólo son confusamente, es decir, apariencia. Pero así uno y otro se limitan recíprocamente. Dios en cuanto que abstracto, es un más allá para la conciencia, un otro.»

Hasta aquí subsiste la condición de escisión que después quedará detalladamente expuesta en los textos citados por Bauer, y que es la condición de la religión como sentimiento. Pero Hegel, anticipando incluso el posterior desarrollo y su conclusión (como siempre hace en las introducciones a cada capítulo en particular), escribe inmediatamente: «Sin embargo, Dios es ilimitado, lo que es en sí lo es también para sí. En cuanto es para la autoconciencia, Dios es también sólo en sí,

porque es para otro. Pero su ser en sí es su ser para sí; la parte que en el fenómeno tiene como otro, es él mismo; de tal forma que es *espíritu,* fenómeno absoluto. En su fenómeno incluye, por tanto, la conciencia y esencialmente la autoconciencia, puesto que toda conciecia es autoconciencia [...]. El espíritu absoluto es la conciencia por encima de sí. De forma que la conciencia que sabe del espíritu absoluto, es el espíritu mismo, Dios, espíritu autoconsciente de su propia divinidad, y por esto, fundamentalmente, Dios» [165].

La dirección de este último desarrollo, esbozado por Hegel en las páginas que llevan por título *La vida en la fe* y que siguen al trozo sobre el *Sentimiento religioso* citado por Bauer, está, por lo demás, ya apuntada en el párrafo resumen con que se abre este último (que en la edición de Marheineke existe sólo parcialmente): «El sentimiento religioso tiene que acceder a la *representación* y a la teoría.» A diferencia del animal, el hombre «no se conoce más que en la conciencia, en el retornar a sí desde la identidad inmediata con la determineidad [...]. Baste aquí con señalar la importancia de la teoría religiosa, descartando sólo la peregrina idea de que la religión exista sólo como sentimiento, que el sentimiento religioso, en cuanto tal, sea la religión excluyendo el representar, el conocer, el pensar, como si el sentimiento no pudiese producirse en conexión con éstos. La religión no es sólo certeza, sentimiento subjetivo, identidad de mi yo empírico, sino también *verdad* en sí y para sí, es decir, doctrina religiosa que se desarrolla en el arte, en la cultura y en el resto de las representaciones» [166]. Más allá del sentimiento, *la fe* es la primera forma de conocimiento religioso: y a la fe «es necesario dar esencialmente la forma de la mediación; en sí, la fe ya es esta forma, puesto que es saber de Dios y de su determinación, y este saber, en sí mismo, es un proceso, un movimiento, vitalidad, mediación» [167]. La fe es «la mediación absoluta, por la que Dios se supera (*aufhebt*), supera ser para la conciencia algo que es, y aquello con lo que Dios, él mismo, se hace conciencia, y ésta, consecuentemente, se hace saber de sí misma en cuanto saber, de Dios». Este conocimiento de Dios es mediación, y gracias a ello la fe es libertad absoluta, mientras que «si Dios se opone a mí como un existente, yo pierdo, en cuanto conciencia, la libertad.» «En

la libertad yo soy como esa actividad en la afirmación que es en sí infinita negación»; una mediación exterior no me hace creer en un contenido, «puesto que a la fe corresponde abandonar esa razón de ser exterior» [168]. La fe inmediata es entonces «el testimonio que el espíritu ofrece del espíritu. Donde implícitamente se reconoce que, en la fe, no hay puesto para un contenido finito, sino que es ella misma quien genera el contenido infinito». En la fe como testimonio del espíritu «reside el espíritu substancial, eterno, la unidad del espíritu consigo mismo, que, sin embargo, en él tiene esencialmente la forma infinita de la subjetividad o de la autoconciencia, y es saber en sí». En cuanto que la autoconciencia subjetiva «conoce ya el contenido absoluto, dicha autoconciencia es libre, es conciencia de la verdad absoluta en cuanto que de su sí». En cuanto que el yo se separa de su ser para sí exclusivo y se introduce en la forma del uno, su conocimiento del contenido absoluto, es «un testimonio y al tiempo producto del espíritu absoluto mismo que en él se genera sólo como espíritu absoluto» [169].

La antítesis entre la autoconciencia subjetiva y el objeto absoluto es mediata, en cuanto que ambos no son más que las partes del objeto absoluto. Este es uno de los textos más importantes de la filosofía hegeliana de la religión: «Como saber, la autoconciencia tiene un objeto que aquí es el espíritu absoluto. En cuanto esencia, se trata de un objeto absoluto, y éste no es para la autoconciencia más objeto que el espíritu absoluto y el testimonio de este espíritu. Pero este objeto es el Sí de la conciencia y es uno con ella. Sólo la conciencia conoce al espíritu en su libertad; luego, en la medida en que este saber es el suyo, se da la unidad de la autoconciencia, y el contenido absoluto es la unidad substancial de modo que la individualidad está completamente superada. El contenido absoluto es así forma de sí mismo, saber de sí en sí. Pero la individualidad, en cuanto inmediata, no es más que apariencia, superada, individualidad universal. La unidad que se expresa como testimonio del espíritu sobre su esencia, el testimonio del espíritu sobre el espíritu absoluto, la unidad de la pura autoconciencia bajo forma infinita, es saber como tal. La unidad de ambos es el contenido absoluto, la unidad de la forma en sí, es decir, es el saber de sí y se determina como lo universal opuesto a lo individual, de tal modo que éste no es más que apariencia [170].

Frente a la opinión de que el conocimiento de Dios resulta de una certeza inmediata, Hegel reivindica su propia concepción de que es el punto de vista de la «mediación en sí de la conciencia finita por medio del espíritu divino lo que proporciona forma a la conciencia y, por lo tanto, da a la conciencia el contenido divino». «El individuo se olvida en el recogimiento, él está todo en la cosa y la cosa está en él, se encuentra lleno por su objeto, renuncia a su corazón acogiendo a Dios, de forma que no posee un corazón más que llevando a Dios en su corazón; no se mantiene como inmediato aunque se sepa universal; se ha petrificado, sigue siendo saber, sin embargo, no saber de sí, sino saber de sí como saber de Dios en él» [171]

El Conjunto de estos textos nos proporciona, como se ve, la más sintética y auténtica representación del pensamiento de Hegel sobre la religión, al mismo tiempo que nos demuestra en forma evidente su esencial tipicidad, dificilísima de insertar en los esquemas que más corrientemente solemos utilizar. En primer lugar, Hegel rebate la teoría por la que Dios y la conciencia individual son dos opuestos irreductibles, o mejor, incluye esta concepción en la dialéctica del espíritu religioso asignándole un bajísimo grado de desarrollo, bajísimo, precisamente, en cuanto que debe superarlo. El instrumento dialéctico del que se sirve es el mismo que ha utilizado en todas las aplicaciones de la dialéctica, el de la extrañación recíproca de los dos elementos contrapuestos, por el que cada uno de los dos se reencuentra esencialmente en el otro. Dios se encuentra a sí mismo en la conciencia, porque es conciencia de sí: más aún, en cuanto espíritu, es «fenómeno absoluto», es decir, es la totalidad del ser conciencia de la conciencia, es la totalidad fenoménica del fenómeno, es lo universal que constituye la individualidad de lo individual, el *saberse* de lo individual en cuanto tal. «Es Dios principalmente por esto», es decir, por ser el prototipo absoluto de la misma autoconciencialidad de la autoconciencia. La autoconciencia individual, por su parte, se encuentra a sí misma en Dios, porque su mismo saber de sí, por el que la autoconciencia es tal, es un alejarse de sí por sí misma en cuanto individualidad limitada y empírica, es un reen-

contrarse mediado por la propio auto-absolutización, es decir, por el despojarse su irrelatividad, precisamente en el movimiento del ser relacionada. Además de la técnica dialéctica, la solución hegeliana posee, en substancia, un singular parecido, a pesar de la distancia de los siglos, con la concepción platónica del carácter demoníaco del alma por el que este alma es ciudadana del reino de las divinas ideas y, como se dice en vulgar metáfora, «divino destello»: en donde no hay que olvidar, como diferencia esencial, el esfuerzo de Hegel por inmanentizar al máximo todo este proceso.

La superación de la concepción romántica, de Schleiermacher y Jacobi, de la religión como hecho del sentimiento está ya implícita en el esbozo, arriba delineado, de la dialéctica del espíritu religioso. Sin embargo, dicho espíritu tiene que *realizarse,* la dialéctica tiene que articularse, desplegarse. Y tiene que desplegarse *demostrando* su distanciamiento de la condición de *inmediatez* de la religión del sentimiento, demostrándose como *mediación.* Desde luego este es el punto más difícil y no poco ambiguo, de la concepción hegeliana, puesto que si la mediación es esencialmente concepto, parecería natural que, abandonado el terreno de la inmediatez, del sentimiento, la conciencia religiosa se encontrase de repente convertida en conciencia *filosófica.* Y esta es la interpretación de Bauer, en cuyo arco, desde luego, no faltan, desde el punto de vista de la coherencia dialéctica hegeliana, flechas lo suficientemente robustas. Sólo que ésta no es la solución de Hegel, que se ve impelido por otra corriente de autorizados precedentes en la tradición especulativa alemana, primero entre ellos el Maestro Eckhart, recordado precisamente por Hegel algunas páginas después de las transcritas. Se trata de la tradición *mística especulativa* que se plantea y se determina precisamente en oposición a la mística sentimental. En sustitución de la fe *inmediata,* conceptual de la tradición mística sentimental (que, por otro lado, es el modo normal de entender la misma fe), Hegel propone la *fe como mediación.* La fe es *saber de Dios* en un doble sentido, tanto subjetivo como objetivo; más aún, es, en cuanto mediación, precisamente, el movimiento de Dios reflejado en la conciencia individual, antes de que el movimiento de esta última se refleje en Dios. En la fe, es Dios «quien

en primer lugar se supera a sí mismo», es Dios quien supera su ser para sí contrapuesto a la conciencia, y este rebajarse de Dios a la conciencia es precisamente lo que condiciona el movimiento recíproco por el que «la conciencia se hace saber de sí misma en cuanto saber de Dios», porque Dios, la Autoconciencia absoluta es la plenitud de la autoconciencialidad, por tanto la autoconciencia no puede «saberse a sí misma» sin conocer a Dios, es decir, sin negar todo aquello por lo que sólo es autoconciencia individual, parcial, sin relación con la autoconciencialidad pura.

Resulta, por lo tanto, natural que Hegel tienda a la supresión final de la separación de los dos puntos de vista, de Dios y de la conciencia, para alcanzar el punto de vista único del espíritu que, en la fe, «da testimonio de sí mismo». Por otro lado, no se tratará de una identificación *ontológica,* casi *natural,* como se cuidará mucho de declarar unas páginas más adelante para defender su concepción de la acusación de panteísmo, sino más bien de una identificación dialéctica, de una unidad en la separación, puesto que el individuo *no se convierte en Dios,* lo cual no es obstáculo para que *alcance el punto de vista de Dios* y Dios el punto de vista de la conciencia, de donde se concluye la superior perspectiva del espíritu en el que Dios y la conciencia se expresan como una voz única, y lo que expresan es el único «contenido infinito» de aquella verdad que, precisamente, es la superación de las pseudo-verdades finitas y contradictorias expresadas en la separación. La autoconciencia ha llegado hasta el punto de tener, como objeto suyo, lo absoluto mismo. Pero no se trata aquí de un objeto que únicamente *se deje conocer,* pasivo en relación con la actividad cognoscitiva de la autoconciencia. Y no sólo porque el objeto, a su vez sabe la autoconciencia, sino porque él mismo es el fundamento del saber de aquélla (porque, al ser objeto absoluto en cuanto espíritu, es el fundamento de cualquier saber), y dicha autoconciencia, al conocer dicho objeto, sabe la fuente misma de la propia actividad de saber.

Desde luego, este es el punto en que puede intervenir Bauer para decir que la autoconciencia, entonces, en este su objeto absoluto, no sabe más que de sí misma; sin embargo, Hegel podría responderle que lo cierto es más bien lo contrario, y que

la autoconciencia no sabría nada (y por lo tanto, ni siquiera sería conciencia de sí) si su saber no hubiese sido posibilitado por el saber del absoluto Sujeto, al que la autoconciencia ahora ha conseguido convertir también en objeto suyo, porque él mismo ha sido el que se ha desvelado, quien se ha desarrollado, en el interior de la autoconciencia, hasta el punto de reconducirla a su fuente.

En la unidad de la autoconciencia y del objeto absoluto «el contenido absoluto es forma a sí mismo», el objeto del saber absoluto es, él mismo, objeto de dicho saber, y en el saber infinito se supera toda individualidad: el individuo «está todo en la cosa y la cosa en él», «conocimiento de sí en cuanto que conocimiento de Dios en El». Podría parecer que con esto la interpretación atea de Bauer quedaría definitivamente impugnada. Sin embargo, Bauer puede volver a contestar que nadie puede reprocharle no haber sostenido la «superación de la individualidad», porque cuando dice que Hegel reduce Dios a la autoconciencia entiende precisamente una autoconciencia superindividual, y que es asunto de la filosofía, no de la religión. Pero precisamente esta última defensa representa el principio de su caída. Porque una autoconciencia superindividual, tal como él la configura, no es nada distinto del espíritu absoluto del que habla Hegel, y al que Hegel llama Dios. Así que no es Hegel quien se ilusiona pensando que es creyente, sino Bauer, que se ilusiona pensando que es ateo, porque su negación se refiere sólo al concepto, digámoslo, confesional de Dios, no a todas las formas que puede asumir lo absoluto, entre las que le incumbe, insuperada, la de la autoconciencia *pura,* la de la autoconciencia absoluta. Feuerbach, por el contrario, es el verdadero ateo, el cual, a través de la negación de la trascendencia no llega a una super-transcendencia en la medida en que *vuelve al hombre,* como ente condicionado y sensible. *Homo homini deus est*: pero el hombre que es Dios para el hombre, es decir, imagen de la especie, término del movimiento de trascendencia del carácter limitado individual, es el hombre que «come, bebe y se baña», no el Hombre trascendente y sobre material como la autoconciencia baueriana (acerca del último límite de Feuerbach, entendiendo la materialidad humana como

esencial y no *histórica,* límite que también implica un residuo de metafísica, no nos hacemos cuestión por el momento).

La última objeción de Bauer, sin embargo, es la más plausible; es decir, aquella de donde se infiere que el proceso de mediación delineado por Hegel trasciende el plano religioso para desarrollarse en el filosófico. Y esto sólo en caso de entender la filosofía en sentido hegeliano, como filosofía *especulativa,* es decir, como la suprema automediación del espíritu. Pero Feuerbach ya ha realizado una radical retorsión de esta objeción, retorsión que no se limita a Bauer, sino que abarca también y principalmente a Hegel; es decir, que el transfigurarse de la mediación absoluta, de acto religioso en acto filosófico, hay que entenderlo fundamentalmente como mitificación y mixtificación del acto filosófico en acto religioso, porque la definitiva gratuidad inicial-final, es decir, circular, de la automediación absoluta del espíritu la asimila a la última, la más genuina de las expresiones de la fe. Y si Hegel no escapa a este teologismo final, tampoco lo hace Bauer, que dentro de pocos años aparecerá al joven Marx como *Sankt Bruno,* santo Padre del «Concilio de Leipzig».

Las reacciones contra las obras de Strauss, Feuerbach y Bauer fueron fuertes y numerosas, pero, en general, mucho más de parte de los ortodoxos adversarios del hegelianismo que de los de la Derecha, cuyas respuestas fueron prácticamente inescuchadas: dichas respuestas, por lo demás, no podían dejar de poner al descubierto el embarazo de un grupo que hasta poco antes habían tenido que trabajar bastante para replicar a la acusación de que con base en el hegelianismo, nacería el panteísmo y el ateísmo, viéndolos nacer ahora de verdad y sin enmascararse. En cualquier caso, dignas de mención fueron las recensiones de *Hinrichs,* de la *Historia de los últimos sistemas* y la de Michelet, publicada en los *Anales de Halle* en diciembre de 1839, así como, en la misma revista, la recensión de Vatke del opúsculo anti-Strauss, *El Cristo histórico,* de J. Schaller.

De entre las obras de autores destro y centrohegelianos merecen destacarse *La filosofía hegeliana, Contribución a su justa valoración,* de Gabler; la *Crítica de los dogmas cristianos de acuerdo con la guía del Símbolo apostólico,* de Conradi, don-

de se intenta demostrar que, aunque existen contradicciones en algunos textos evangélicos, si éstos se examinan rigurosamente a la luz de los artículos del Credo, hasta la misma especulación supera las contradicciones ante las que sólo el entendimiento abstracto y finito se detiene. Finalmete, *Sobre la libertad humana en su relación con el pecado y la Gracia divina*; intento de mediar la ortodoxia y el panteísmo, especialmente en lo que se refiere a los problemas del pecado, de la Gracia, de la libertad, inmortalidad y de la comunidad religiosa [172].

4. *Los problemas de la esfera política. La crítica de Ruge a la «Rechtsphilosophie»*

La conversión inicial de los *Anales de Halle* a la crítica política y al radicalismo, llevada a cabo a finales de 1839, se confirma en las publicaciones del año siguiente. De dicha conversión dan fe un poco todos los artículos que traten, ex profeso o marginalmente, de cuestiones histórico-políticas. Recordaremos, entre los más significativos de Ruge, el Prefacio al volumen de 1840, el artículo *Para la crítica del actual derecho del Estado y de las gentes,* y la continuación de *Protestantismo y Romanticismo,* en donde, al mismo tiempo que atacaba la «pereza teórica» de los viejos hegelianos, planteaba el que la identificación hegeliana de racional y real debía interpretarse en el sentido, ya no estático sino dinámico, de que lo real tiene que *ser convertido* en racional mediante la adecuación del progreso a la historia [173].

Otros artículos de Ruge de abril y noviembre de 1840 sostienen, para Prusia, la necesidad de adecuarse al progreso liberal de la vecina Francia, empezando de esta forma a sustituir el espíritu legitimista, de una verificación del «espíritu de la Reforma», por el ideal de una vuelta al iluminismo francés, y observando cómo el interés político sobrepasa ya, con mucho, de acuerdo con las necesidades del tiempo, el interés por las controversias religiosas: la oposición entre constitucionalismo y anticonstitucionalismo se siene mucho más profundamente que la que existe entre protestantismo y catolicismo, dice Ruge. En dirección idéntica, y cada vez más decididos, los artículos aparecidos durante el primer semestre del años siguiente, 1841:

La «Gazeta general de literatura» contra Strauss, o también el antiguo y el nuevo racionalismo (marzo), en el que se identifica el verdadero sentido de la dialéctica con el «nuevo racionalismo», es decir, con la crítica; y el arriba mencionado artículo de Bauer, *El Estado cristiano y nuestro tiempo,* de junio. Ese mismo año se publicaba el volumen de Mosses Hess, *La triarquía europea* [174], donde se sostenía la necesidad de que Prusia se aliase con las naciones liberales, Francia e Inglaterra, contra Austria y Rusia, proponiendo ya el ideal de una revolución socialista.

Por otro lado, en 1840, muerto Federico Guillermo III y el ministro de Educación, von Altenstein, amigo de Hegel y los hegelianos y protector de Bauer, había subido al trono Federico Guillermo IV, educado en el ideario romántico y amigo del Círculo cristiano-germánico. Federico Guillermo IV llamó al ministerio a von Eichorn, ex combatiente de las guerras de liberación nacional y amigo y compañero del barón von Stein, firme defensor del absolutismo medieval del joven soberano. A consecuencia de todo esto los acontecimientos de la vida cultural prusiana tomaron un cariz mucho menos tolerante. Schelling y el jurista Julius Stahl, el teórico más importante de la Restauración, fueron llamados a la Universidad de Berlín, el último para ocupar la cátedra de Derecho, vacante a la muerte prematura de Eduard Gans, el más liberal de entre los inmediatos discípulos de Hegel. Las publicaciones liberalizantes, primera entre todas los *Anales de Halle,* acapararon inmediatamente la atención de los ministros. Eichorn ordenó a Ruge que la impresión de la revista se realizase en Prusia, no en Leipzig, a fin de tenerla controlada más de cerca. Sin embargo, Ruge se trasladó a Dresde y allí continuó publicando los *Anales* bajo el nuevo título de *Anales alemanes de ciencia y arte* [175].

Aquí aparecieron, en enero y agosto de 1842, dos artículos muy importantes. El primero es la autodefensa de Feuerbach, *Para una valoración de la obra «La esencia del Cristianismo»* [176], en el que, al mismo tiempo que confirma su oposición a Hegel, particularmente en lo que se refiere a la filosofía de la religión, el autor afirma la necesidad de humanizar la filosofía, mantenida todavía por Hegel en el cielo de la abstracción, el cual, preso también él de la escolástica, «pertenece al viejo

testamento de la nueva filosofía». El segundo es quizá el escrito más importante de Ruge, *La filosofía del derecho de Hegel y la política de nuestro tiempo.*

El artículo empieza con un análisis de las condiciones de la vida política y cultural en Alemania. Nuestro tiempo es un tiempo político, dice Ruge, y nuestra política pretende la libertad de este mundo; de día en día crece el interés por la vida pública, más todavía, el interés por las cosas alemanas va sustituyendo a la moda de considerar digno de atención exclusivamente lo que sucede en el extranjero: la revolución y las guerras revolucionarias han hecho mucho más intuible la continuidad europea. No hay por qué temer que el interés por la historia y la política dañe al arte y la ciencia alemanes: los griegos, políticos de cuerpo entero, no eran impoéticos o carentes de filosofía; eran libres, como los ingleses y los norteamericanos, pero sin ser zafios ni beatos como ellos. Los alemanes no tienen que renunciar a sus tradiciones científicas y artísticas: lo único que hace falta es que las ciencias que, en cuanto ciencias históricas y ligadas a la historia, puedan y cambien su objeto de acuerdo con el desarrollo de los tiempos, que emprendan precisamente esa reforma, intentando mantenerse al nivel de la época. Pero si el tiempo está maduro para esta reforma, esto significa la muerte de la jurisprudencia y la teología contemporánea: estas ciencias, efectivamente, tienen por objeto existencias históricas, o manifestaciones históricas del espíritu, y la historia no puede dejar de quitarles, de día en día, sus objetos. Y cuando jurisprudencia y teoelogía tienen que afrontar acontecimientos que no pueden impedir, significa que han tocado a su fin. Un mundo político nuevo, una vida pública real y una real libertad de estado acabarán por despojar a tanta verborrea científica de su significado actual [178].

El despertar de la vida pública se revela ya por muchos síntomas, en el arte y la filosofía (y Ruge cita a Herwegh, a Hoffmann von Fallersleben y a los que llama los primeros ejemplos de «comedia histórica», tal como la *Posaune* y la *Hegels Lehre* de Bauer y el pequeño tratado de Engels, *Schelling, filósofo en Cristo*), y se comprende fácilmente que sea la *Filosofía del derecho de Hegel* la obra que va a ser sometida al juicio crítico que responda a las nuevas exigencias de la época.

La época de Hegel, carente de una publicística y de vida pública en general, no presentaba, desde luego, características favorables para la política: de ahí que se retirara a la profundidad de la teoría, olvidando que la teoría está muerta si no vuelve nuevamente a iluminar el mundo. Sin embargo, nadie podía sentir como Hegel que los alemanes no habían llevado todavía «el Estado a la forma del Estado»; Hegel había leído y asimilado demasiado a los griegos, y había vivido su tiempo, la época de la revolución, con excesiva lucidez de conciencia como para no llegar, superando el Estado de familia como posesión dinástica y el Estado de la sociedad civil como Estado policía y de funcionarios, a la exigencia del Estado en forma de esencia pública que se autodetermina, es decir, libre.

De ello dan fe, no sólo las definiciones del Estado que encontramos, por ejemplo, en el párrafo 257 de la *Filosofía del derecho,* sino también los escritos de política concreta, como la crítica de los debates parlamentarios de Württemberg en 1817. Pero para llegar «al Estado en forma del Estado» se necesitan, precisamente, todas las instituciones liberales de las que todavía carecen los Estados alemanes, como la representación nacional, los jurados, la libertad de prensa, que de por sí elevan al hombre a la plena luz de la conciencia pública y hacen de él el creador de su libertad. Sin embargo, Hegel, además de admitir en su teoría del Estado, sólo abstracta e inefectivamente todas estas instituciones, más tarde, en la *Crítica del Reformbill,* de 1831, se empeñará decididamente en rebajar la forma política del Estado inglés, comparándolo con el Estado policía prusiano, al cual, en su opinión, «las formas no le han impedido liberarse de una infinita retaila de privilegios e injusticias, y que muy racionalmente selecciona sus propios funcionarios mediante exámenes», Estado, el prusiano, cuyo contenido propio lo constituiría la búsqueda de la profundidad en todas las relaciones.

Y esta profunda sabiduría de nuestros muftíes y mandarines tendría que consolarnos —comenta Ruge— de nuestra falta de sentido del Estado y de vida estatal: consolarnos de la abstracción con la abstracción. Siendo como es el artículo instructivo en cuanto a las deficiencias del Estado inglés ¿por qué no trata Hegel de aplicar su crítica y su *humor* a nuestras

cosas? Por el contrario, Hegel, enemigo «del descontento universal subyacente», dirige sus ataques contra los idealistas, es decir, contra los demagogos (los liberales) de su tiempo, para reprocharles sus «pretensiones» la búsqueda del «deber ser» y su ignorancia de las cosas del Estado.

Pero ¿qué otra cosa buscaban los liberales del tiempo de las guerras de liberación, sino la posibilidad de poner fin a esta ignorancia?, ¿y no es menos cierto, acaso, que el mismo Hegel, lo quiera o no, se ve obligado a lanzar por delante una «pretensión» y una búsqueda del «deber ser»?

Lo que pasa es que Hegel no quiere confesárselo ni a sí mismo; atacando a los «demagogos», no dejaba de enfrentarse a las consecuencias liberales que, con Gans, empezaban a dejarse sentir en su Escuela; y a este respecto es conocidísima la contralección sobre la filosofía del derecho dada en contra de Gans, en el curso de la cual le sobrevino la muerte. No pueden negarse, pues, fuertes contradicciones entre el principio hegeliano del Estado racional y esos «virajes» en favor de la pretendida «racionalidad» de un «irreal» como el Estado (prusiano) que no es en absoluto racional ni pretende llegar a serlo [179].

De modo que también Hegel es un ejemplo de aquella «diplomacia» filosófica que ya Kant se había visto obligado a usar cuando el conocido decreto del ministro Wöllner le impuso no volver a publicar escritos que contuviesen «alguna tergiversación o degradación de las doctrinas fundamentales de la Sagrada Escritura y del Cristianismo». Por entonces Kant, en uno de sus borradores, escribió que «desdecirse o renunciar a la propia convicción íntima es abominable, pero que el silencio, en un caso como éste, es deber de súbdito; y si es cierto que todo lo que se dice debe ser verdad, en virtud de esto no subsiste el deber de decir toda la verdad». Ahora, señala Ruge, el divorcio entre teoría y praxis, entre el pensar y el decir expresado por Kant, pertenece, en general, al espíritu alemán, y esta moralidad «interna», la moral de la auto-aprobación (antes, Ruge ha citado también la célebre carta de Kant a Mendelssohn de 1778) es cosa del hombre que, sometido a poder extraño, lo único que todavía necesita seguir incondicionalmente es la razón.

Pero tal poder extraño sólo lo es el Estado allí donde éste

no se corresponde a su propio concepto. La máxima de Kant es negativa; pero si también se atribuye a la moralidad el mandamiento positivo del deber, entonces puede perfectamente suceder que un filósofo considere que decir públicamente toda la verdad, o sea, la verdad entera, es precisamente su primera obligación. Por el contrario, en Kant, el deber de súbdito y de filósofo entran en conflicto, como sucede con las leyes escritas y no escritas en Antígona; en una palabra, al súbdito del Estado de Wöllner no le estaba permitido ser filósofo, y a Kant lo único que le queda es refugiarse en la máxima de la auto-aprobación. Su punto de vista está limitado y consiste en la obtusidad protestante de considerar la libertad sólo como libertad de conciencia: es el defecto del espíritu alemán, que no reconoce más virtud que la privada de auto-aprobación. En un pueblo como éste sólo se dan sujetos morales que se remiten a sí mismos, pero no ciudadanos. Y hasta la misma conciencia está en entredicho cuando se le exige que obedezca a órdenes tales que no reconozcan su contenido interno, es decir, la razón.

¿Cómo se enfrenta Hegel a esta cuestión? A él, que hasta en relación con la moral kantiana hace valer la superior eticidad del ciudadano, ¿le está permitido detenerse en la «auto-aprobación» kantiana? ¿Acaso no debería desarrollar, también en relación consigo mismo, esa virtud política que él mismo contrapone a la privada? Sin embargo, la interioridad abstracta del protestantismo no le permite tampoco a él zafarse de la ilusión de poder ser teóricamente libre sin serlo políticamente.

A todo lo anterior hay que añadir su particular posición en Prusia. Hegel no asistió a la lucha práctica de la filosofía, y la diferencia entre el Estado policía y su filosofía tuvo que desaparecer también en su conciencia, puesto que, a diferencia de Kant, Hegel no sufrió ataque alguno a sus principios, sino que se comportó libremente por encargo del mismo Estado. Por tanto, Hegel no se «desdijo ni renegó de ninguna convicción», ya que en ningún momento se le exigió; por lo demás, su época era capaz de sostener bastante bien la apariencia de que la contradicción teórica no tuviese demasiada importancia, o hasta de que no existía. Pudo, por tanto, mantenerse en abstracto del lado de la teoría, y lo hizo [180].

El nos supo decir que la filosofía comprende a la propia épo-

ca en el pensamiento, y que la filosofía que vale es la expresión de la palabra de la época; pero esta palabra la concibe como exclusivamente dirigida a la comprensión, y no a la voluntad de los hombres; en esto consiste su posición teórica. Hegel contempla con calma olímpica todo lo que ha hecho la razón, y ve que está bien hecho; porque para él la razón es demostrable en cada uno de sus productos y sus existencias. Hasta que no nos detenemos en el lado racional de la cosa, no hay nada que hacer, la razón se tranquiliza en el absolutismo, que por lo demás, era suficientemente racional como para reconocer la racionalidad del sistema de Hegel.

Pero, continúa Ruge, expresando así el núcleo del pensamiento de los Jóvenes hegelianos, en cuanto la comprensión se dirige al otro lado de la cuestión, o sea, a la no racionalidad de las condiciones existentes, aparece la insatisfacción, la inquietud, las reivindicaciones, y el puro deber ser de la praxis. Ahora hay que hacer algo, y la razón tiene que conseguir su derecho, incluso en esta existencia: abandonando la posición teórica, la crítica se dirige a la voluntad de los hombres; y aunque la comprensión pura se quede en el mismo punto de partida, la solución que someta la cosa a la comprensión racional será la meta del pensamiento. Este es el nuevo punto de vista no ya abstractamente teórico, sino de la unidad de pensar y querer, porque sólo el querer, dirigido por la comprensión racional, es pensamiento real.

Sin embargo, el único interés de Hegel es elevar la filosofía de práctica mundana a ciencia exacta. Pero precisamente la comprensión pura, apenas alcanzado un grado de plena conciencia, no puede dejar de enfrentarse a la realidad como crítica, generando la decisión, sin excluir la práctica y comprendiéndola en sí. La «especulación», por el contrario, permanece satisfecha en sí porque compara la realidad espiritual con la externa, no por cuanto entre sí difieren, sino por lo que coinciden; pero esta opinión corresponde a la del Estado, según la cual no es necesario modificar las propias formas en virtud de la teoría, una vez que la teoría misma las reconoce como racionales. El conflicto que se ahorraba Hegel, hoy es inevitable y quien no sostiene con valor su opinión, contentándose con la auto-aprobación, no es digno del nombre de filósofo. Los tiempos que corren son políticos, aun siendo cierto que nos falta todavía mucho para que lo sean lo suficiente.

El defecto de todo el enfoque hegeliano se evidencia más claramente todavía en su *Filosofía del derecho*. Ya no se puede tomar al Estado como algo absoluto y desvincularlo de la historia, porque todo concepto de Estado, y en general, toda filosofía es ella misma un producto histórico; pero por eso mismo es igualmente imposible concebir la constitución del Estado, o sea el Estado determinado, como una forma eterna, porque el Estado no es más que la existencia del espíritu en la que éste se realiza históricamente; así que, en cuanto la filosofía pisa el terreno del Estado, y por tanto el del espíritu histórico, se cambia la relación con su objeto, es decir, con las existencias. En la lógica y en la dialéctica del pensamiento no hay existencias; aquí, la existencia, o sea lo pensante y su espíritu, es una base indiferente, porque lo que hace el individuo particular no tiene que ser más que lo universal hecho, o mejor, el hacer universal del pensamiento mismo: se trata, en fin, de la esencia universal en cuanto tal, no de su existencia. En la ciencia de la naturaleza, la existencia tampoco tiene ningún interés, puesto que la cosa natural existente no es más que el ejemplo indiferente de una ley eterna.

Sólo con la inclusión de la historia en el dominio de la ciencia la existencia misma se convierte en interés. Las condiciones de la cultura y del Estado ya han dejado de ser ejemplos indiferentes, y ahora son grados del mismo proceso, y lo esencial es precisamente la conciencia de estas existencias históricas; así que apenas entrado el sistema hegeliano en el terreno del espíritu real hubiera tenido que adoptar las formas del desarrollo histórico, porque esta es la forma de la cosa misma. Pero esto sólo sucedió con los sucesores de Hegel, a partir del momento en que la crítica se dirigió a la filosofía de la religión, y aquí también parcialmente (como en Strauss, por ejemplo). Sin embargo, Hegel, especialmente en la *Filosofía del derecho*, no asume una actitud histórica que sea relación de la teoría con las existencias históricas del Espíritu, y por lo tanto no puede dejar de convertirse en crítica: de aquí se deriva el carácter nebuloso de la obra, igual que en la *Fenomenología*. Teoría y crítica son complementarias en la conciencia del filó-

sofo, pero la teoría está obligada a señalar rigurosamente los lugares en que se comporta como metafísica y aquellos en los que lo hace como crítica, los lugares en donde toma el objeto en la forma lógica de la universalidad y aquellos en que los capta en la forma histórica de la existencia.

Por el contrario, la *Filosofía del derecho* de Hegel, para comportarse como «especulación», o teoría absoluta, y no dejar, por tanto, penetrar la crítica, eleva las existencias, o lo que es lo mismo, los caracteres determinados históricos, a caracteres determinados lógicos. De forma que la crítica histórica o del Estado no es, en él, un producto de la crítica histórica o del desarrollo de la humanidad; y aunque es cierto que no puede dejar de suceder que las condiciones del tiempo se reflejen fuertemente en su exposición, falta cualquier separación consciente entre historia y metafísica. Así Hegel se empeña en presentar la monarquía hereditaria, el mayorazgo, el sistema de dos cámaras, etc., como necesidades lógicas, mientras que todo esto sólo podía mostrarse como producto de la historia, y como tal explicarlo y criticarlo. De aquí la escasa eficacia de la metafísica hegeliana de la política: la razón, retraída de la vida presente, palidece y resulta impotente; más aún, la razón que quiere vendernos las fluctuantes existencias de la historia por caracteres determinados eternos, se rebaja a un ridículo juego de prestigio [181]. Porque el verdadero nexo del concepto y la realidad no lo constituye la concesión de honores de concepto a la existencia, sino la encarnación del concepto de lo existente.

Estas consideraciones remiten al problema de la relación entre idea y realidad. Hegel habla de ello como de la cuestión de la relación entre religión y Estado. Pero Hegel, al discutir el problema, interpola la religión existente como concepto de la religión, a veces al revés, generando no pocas ambigüedades. Si, para Hegel, el Estado es la objetividad y realidad del Espíritu ¿por qué sus formas de realización, la religión, el arte y la ciencia, han sido elevadas por encima de la esfera del Estado y de la historia? ¿Puede haber algo más alto que la autorealización de la libertad, y puede ésta tener lugar sin religión, arte y ciencia? Y arte, religión y ciencia ¿no están continuamente interviniendo en la historia? Sin embargo, el teoreticismo puro de Hegel, al substraer el Estado de la historia y considerar sus formas históricas sometidas a categorías lógicas, substrae todo lado práctico de la religión, el arte y la ciencia y, sí, las considera como autorrealizaciones de la libertad, pero exclusivamente en el ámbito del espíritu teórico. Por el contrario, si es cierto que el saber de la libertad es fin para sí mismo, no lo es menos que el fin para sí mismo no se logra abstractamente, sino sólo en relación a la ya alcanzada realidad exterior, y consecuentemente como fin determinado, finito y producto de la realidad finita.

Así que la ciencia no vuelve a la lógica, sino a la historia, y la lógica misma soportará el ser concebida como existencia, desde el momento en que la lógica pertenece a las condiciones de formación de esa determinada filosofía. Por tanto, la ciencia, también ella forma histórica del Espíritu, no comprende la verdad en su forma absoluta; la ciencia arroja todo el contenido de la verdad en su propia forma, pero concebida como existencia y por tanto sometida a la crítica, la ciencia se ve superada por la historia. Pero la crítica es el intelecto del mundo y opera mediante el arte y la religión. El arte es «praxis gozosa», y libera a todo el espíritu presente de su vieja forma, dándole una nueva y mostrándosela en su propio espejo, de ahí que su forma más alta sea la que vuelve a resolverse en la autocrítica del espíritu, es decir, la comedia. La religión (Ruge asume el término no en sentido confesional ni teísta, sino en el sentido de impulso, de fe en una idea) no es más que *pathos* práctico con vistas al ideal, a la verdad. La religión sintetiza en el alma la idea; de la pura comprensión hace la substancia del carácter y se propone, en esa concentración del contenido, la realización de dicho contenido.

Por lo tanto, ahora, la religión se manifiesta exclusivamente como crítica real, en cuanto que suprime las viejas existencias y fundamenta otras nuevas. Si el ánimo está verdaderamente lleno, desborda inmediatamente, y la realidad de las religiones en todos los ánimos no podrá dejar de ser un gran día del mundo, un juicio universal, y la destrucción de algo determinado: los actuales defensores no tienen nada que temer más que su verdadero despertar. Durante las guerras de religión, o en la Revolución de Julio, o en la primera revolución

francesa, la religión fue dicho *pathos* práctico. La religión, entonces, ocupa el puesto del Estado sólo cuando éste llega a ser tan carente de espíritu que el *pathos* ideal le resulta ajeno y hostil.

La tarea consiste, pues, en impedir que Estado y religión se conviertan en adversarios; o sea, por un lado, el *pathos* práctico, el entusiasmo por la idea y el impulso a la crítica tienen que ser recogidos por el mismo Estado, puesto que en un Estado en el que el arte, la religión y la ciencia llegan a ser adversarios, necesariamente, experimentará una ruina repentina, de la que podrá salvarse sólo a condición de no comprimir en el ánimo hasta el estallido el conjunto de ideas conquistadas. Por otro lado, la religión tendrá que buscar su positividad y su contenido sólo en el Estado, en el arte y en la ciencia, sin invocar para sí positividad alguna que yazga tanto fuera de la razón como fuera del Estado y la realidad [182].

La importancia de esta crítica de Ruge reside principalmente en que nos ofrece uno de los documentos más sintéticos y significativos del cariz crítico-histórico y al mismo tiempo antihegeliano de la Izquierda, que viene así a dividirse en dos corrientes claramente diferenciadas, una exclusivamente operante todavía en el terreno teológico, siempre ligada a Hegel, condenada a sufrir inmediatamente un proceso de involución (Strauss, los dos Bauer, Stirner); otra, dirigida al radicalismo y a la crítica histórica y política, que acaba implicando también a Hegel en su crítica, llegando, incluso, hasta reprocharle el haberse limitado a adoptar una actitud *contemplativa* del mundo, y a proponer, en oposición, la instancia de la praxis y de la «vuelta de la lógica a la historia»; puntos éstos destinados a más fecundos desarrollos con Engels y Marx. En segundo lugar, esta crítica se constituye en inmediato precedente de la *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel,* del joven Marx, tanto por ver en la filosofía hegeliana del derecho la transfiguración de las instituciones empíricas del Estado prusiano en momentos del Absoluto, como por observar que cuando «la razón pretende vendernos las existencias fluctuantes de la historia por caracteres determinados eternos, la razón se rebaja a un ridículo juego de prestigio».

Desde luego, la secreta articulación del movimiento de este

juego de prestigio sigue siendo todavía oscura para Ruge, y completamente diferente será la fuerza crítica y especulativa que, indudablemente, revelará la empresa del joven Marx, a propósito de lo cual hay que decir que el límite de Ruge no lo constituye tanto su desenvuelta agudeza lindante casi con cierta superficialidad periodística, como observa Löwith (la crítica de Ruge no es en absoluto superficial), como el a pesar de todo perdurante hegelianismo de Ruge, que todavía cree en la historia como autoproducción del Espíritu. Esta es la razón por la que la experiencia del joven Marx tendrá que utilizar todavía otros temas críticos del movimiento de su tiempo, que le van a ser ofrecidos por Feuerbach y Trendelenburg para llegar a un antihegelianismo verdaderamente maduro, como veremos. En cualquier caso, los elementos que aparecen en este escrito, en especial el historicismo y la instancia de la praxis, justifican la atención que le hemos prestado.

De entre los demás artículos publicados en los *Anales* alemanes destacamos *la Premisa* (2 de julio de 1841), *El absolutismo protestante y su desarrollo,* la recensión de la *Historia del Estado prusiano,* de G. H. Stenzel (19 de noviembre - 2 de diciembre de 1841) y, de Ruge, *La autoconciencia de la fe o la revelación de nuestro tiempo,* la recensión del *Schelling, filósofo de Cristo,* de Engels y la de la *Hegels Lehre,* de Bauer (17-25 de junio de 1842), *Ilusiones berlinesas,* a propósito de la expulsión de Bauer (enero de 1842) y la recensión de *Schelling y la revelación,* otro de los primeros escritos del joven Engels, anónimo, en la que el autor denunciaba el carácter reaccionario de la filosofía propugnada por Schelling desde la cátedra de Berlín (la recensión es de mayo de 1842: Ruge atribuía el opúsculo a Bakunin). De otros autores, recordemos otra vez a Bruno Bauer, su *Impudicias teológicas* (noviembre de 1841) y un examen de la *Vida de Jesús,* de Strauss (julio de 1842); una recensión de las *Logische Untersuchungen,* de Trendelenburg, debida a la pluma de Wirth (abril de 1842), y para acabar, el único escrito que Ruge consiguió de Marx para los *Anales,* es decir, un brevísimo artículo en el que Marx lanzaba gran cantidad de insultos contra Gruppe, que había justificado la expulsión de Bauer de la cátedra.

Las desventuras de Bauer, al que ya en 1841 se le habían

prohibido los cursos en Bonn y definitivamente expulsado de la enseñanza en 1842, constituían uno de los acontecimientos en torno al cual se polarizaban los intereses y las reacciones de los Jóvenes hegelianos, que publicaron diversos escritos apoyando las dos defensas que publicó el mismo B. Bauer y su hermano Edgar, *La buena causa de la libertad y mi caso* y *Bruno Bauer y sus adversarios* [183]. Bauer volvió a Berlín y fundó la *Liga de los Libres,* una asociación de jóvenes intelectuales librepensadores que entre otros reunieron, además de los tres hermanos Bauer, Bruno, Edgar y Egbert, a K. Schmidt, que adoptó después el seudónimo de Max Stirner, Meyen, Köppen (autor de una apología de Federico II de carácter filo-iluminista) [184], Nauwerk y, al principio, también a Engels. La asociación muy pronto iba a degenerar en el exhibicionismo vacío de la carencia de reglas como fin en sí misma y de un ateísmo proclamado para asustar bienpensantes, apuntando, como contenido original, sólo el carácter absolutamente negativo de la crítica pura. Con todo lo cual se inicia aquella involución del pensamiento de Bauer, que provocará no sólo el alejamiento de Ruge, Herwegh y Marx, sino también, finalmente, los ataques de Marx y Engels en la *Sagrada Familia* y en la *Ideología alemana.*

A principio de 1843 se produjo un recrudecimiento de las medidas policíacas (expulsión de Herwegh) y de las medidas restrictivas en la prensa, debidas a la intervención personal del rey. Una tras otra, todas las publicaciones liberales fueron suprimidas o prohibidas si es que se imprimían fuera de Prusia (*La Gaceta de Leipzig, El patriota, Los Anales alemanes* y poco después *La Gaceta Renana*). El rey obtuvo de las autoridades de Sajonia la supresión de *Los Anales* a finales de enero de 1843; para la *Gaceta Renana,* de Marx, se obtuvo una prórroga hasta marzo. En el mismo mes de marzo de 1843 Ruge publicaba en Suiza, a cargo del Banco literario fundado por Julius Fröbel, los dos volúmenes de sus *Anécdotas para la reciente filosofía y publicística alemanas* [185], que Ruge había preparado a base de conservar y recoger todos los artículos que la censura le había ido suprimiendo y los que ni siquiera había impreso por la seguridad que tenía de que iban a ser suprimidos. En dicha publicación figuran las *Observaciones de un ciudadano renano acerca de las recientes disposiciones para la censura en Prusia,* y el breve artículo *Lutero, árbito entre Strauss y Feuerbach,* una defensa de Feuerbach con base en un comentario de Lutero al capítulo VII del Evangelio de Lucas (en el I y II volumen respectivamente) [186], cuatro artículos de Ruge (dos políticos, uno sobre Bauer y otro sobre Feuerbach), un artículo de Köppen sobre Fichte, uno de Nauwerk, otro de Bauer y, finalmente, las célebres *Tesis provisorias para una reforma de la filosofía,* de Feuerbach.

En los *Anekdota,* escribe Franz Mehring, «desfilaba una vez más la vieja guardia de los Jóvenes hegelianos, pero ya con las filas torcidas, y en medio de todos ellos, el audaz pensador que decretaba la muerte de toda la filosofía de Hegel, que veía en el «espíritu absoluto» el espíritu difunto de la teología y con ello la creencia pura en los fantasmas, que resolvía todos los enigmas de la filosofía en la intuición del hombre y de la naturaleza» [187].

5. *Las «Tesis provisorias» y los «Principios» de Feuerbach*

Las *Tesis provisorias* retoman y profundizan, con estilo cada vez más incisivo y lapidario, los temas críticos contra Hegel y contra la Filosofía especulativa, ya delineados en escritos anteriores de Feuerbach. La filosofía especulativa, además de ser la última y más elaborada expresión de la verdad absoluta, no es más que la última y más elaborada forma de teología: la teología del inmanentismo. Su método es el de la teología: la inversión de sujeto y predicado, es decir, hipostatización y subjetivización de conceptos y abstracciones, quitar realidad a los reales sujetos existentes, convirtiéndolos en «predicados», o sea, símbolos, encarnaciones contingentes, cualificaciones, accidentes de los conceptos sustantivos. «Así como, según Spinoza, el atributo o predicado de la sustancia es la sustancia misma, para Hegel, el *predicado* de lo absoluto o sujeto en general es el *sujeto mismo.* Para Hegel el absoluto es ser, esencia, concepto (espíritu, autoconciencia). Pero lo absoluto, pensado sólo como ser, *no es más* que ser; lo absoluto, pensado bajo esta o aquella determinación o categoría, se agota *completamente* en la determinación o categoría, hasta el punto de ser

un simple nombre cuando se *prescinde* de él. [Feuerbach quiere decir que el absoluto *no es* sujeto ni podrá serlo nunca, porque lo absoluto se agota en la categoría, es decir, en el predicado, y aparte esto es «puro nombre» o vacío de sujeto]. Pese a todo, como fundamento de todo esto está lo absoluto *como sujeto* [en la filosofía especulativa, se entiende, en la que, para colmar el vacío de la ausencia de sujeto el mismo absoluto se coloca como tal sujeto, o sea, que se sustituye el sujeto por el predicado, esa predicación o «categoría» en la que el absoluto no podía dejar de resolverse completamente]; y el verdadero *sujeto, aquello* por lo que lo absoluto no es un mero nombre, sino algo, la *determinación,* sigue teniendo el significado de un simple predicado, del mismo modo que sucede en el atributo de Spinoza.»

La contrapartida del proceso de hipostatización de lo absoluto a sujeto es la degradación del sujeto a predicado: el sujeto verdadero, lo determinado, lo que era el *soporte* de la predicación, aquello en cuya sustancialidad tenía que apoyarse el predicado o absoluto para no ser un «mero nombre», se convierte en un atributo de lo que tenía que ser un predicado, se convierte en una cualificación de éste, en su accidene lógico. «Lo absoluto o infinito de la filosofía especulativa no es, psiscológicamente considerado, más que la carencia de toda determinación, lo indeterminado, o la abstracción de toda determinación, colocado como un ser distinto de dicha abstracción [en cuanto que subjetivizado, sustantificado] pero a la vez identificado de nuevo con ella [precisamente en cuanto que no puede dejar de resolverse en la abstracción de toda determinación: de forma que, principalmente en la proposición 'Lo absoluto es sujeto', primer resultado del hegelianismo, la abstracción de toda determinación funcionará unas veces como sujeto y otras como predicado, porque también 'el ser sujeto', identificado con lo absoluto será él mismo, la abstracción de toda determinación].»

Y más adelante añadirá: «La verdadera relación entre pensamiento y ser es sólo la siguiente: el *ser* es el *sujeto,* el *pensamiento* es el *predicado.* Por tanto, el pensamiento proviene del ser y no el ser del pensamiento. El ser proviene de sí mismo y mediante sí mismo, el ser viene dado sólo por el ser, y el ser tiene su fundamento en sí mismo» [188].

Más adelante volveremos a considerar este texto en relación a la fundamental crítica antihegeliana de Marx a propósito de la *Filosofía del derecho de Hegel,* y allí también el mérito de Feuerbach, que estriba en haber dado el primer paso en la crítica llevada a cabo contra el procedimiento hegeliano de hipostatización, y su limitación, es decir no haber dado los pasos ulteriores, o sea, no haber visto más que en forma muy genérica [189], qué es lo que había escondido en el *vacío de sujeto* al que se reduce la hipostatización, tal como Feuerbach la había individualizado, es decir, la realidad empírica, tal y como ya había presentido Trendelenburg).

Pasemos ahora, sin embargo, a considerar el segundo de los puntos críticos que hacen de las *Tesis provisorias* uno de los documentos más importantes de la historia del antihegelianismo. «La esencia de la teología —dice Feuerbach— es la esencia *trascendente,* la esencia del hombre proyectada fuera del hombre; la esencia de la Lógica de Hegel es el pensamiento *trascendente,* el pensamiento del hombre colocado *fuera del hombre*». «Del mismo modo que la teología *escinde* al hombre y le *aliena* de sí mismo, para después volver a identificar con él la esencia así alienada, así Hegel *multiplica* y *fragmenta* la *esencia simple* e *idéntica a sí misma* de la naturaleza y del hombre, para después conciliar violentamente lo que violentamente ha separado.»

El órgano de dicha alienación es la abstracción: «Abstraer significa colocar la *esencia* de la naturaleza *fuera de la naturaleza,* la *esencia* del hombre *fuera del hombre,* la *esencia* del pensamiento *fuera del acto del pensamiento.* La filosofía de Hegel ha *extrañado al hombre de sí mismo* al haber apoyado todo el sistema en estos actos de abstracción. La filosofía de Hegel vuelve a identificar lo que separa, pero sólo en un modo a su vez *separable,* mediable. La filosofía hegeliana carece de *unidad inmediata,* de *certeza inmediata* y de *verdad inmediata.*» De donde se deriva que la reapropiación del hombre, la reintegración en su propia esencia, tendrá que ser mediada por la negación de la filosofía hegeliana: «La identificación inmediata, evidente, no ilusoria, de la esencia humana, hecha ex-

traña al hombre mediante la abstracción, con el hombre, no puede deducirse de manera positiva a partir de la filosofía hegeliana, sino sólo como *negación* de dicha filosofía hegeliana; sólo puede *captarse y entenderse* en líneas generales cuando se conciba como *negación total* de la filosofía especulativa, aunque ella sea la *verdad* de la filosofía especulativa). Desde luego, en la filosofía hegeliana entra todo, pero siempre en compañía de su negación, de su opuesto» [190].

La inversión del concepto de alienación que Feuerbach ya ha llevado a cabo en la *Esencia del Cristianismo* al considerar no ya lo particular, lo real existente como una alienación del Absoluto, sino, al contrario, el absoluto como un extrañamiento de la esencia humana, que el hombre lleva a cabo proyectando su propia universalidad fuera de sí, permitiéndola condicionar todo valor propio, esta inversión ya no se opera aquí a propósito de la religión, sino a propósito, precisamente, de aquella filosofía que había colocado aquel concepto en el centro de su articulación. El paso dado por Feuerbach es decisivo porque revela y expresa el profundo sentido humano de los motivos críticos que hasta ahora sólo habíamos conocido en su forma lógica: hispostatización, interpolación, intercambio de «sujeto» y «predicado», etc., no son sólo errores de lógica, invalidan la dialéctica hegeliana no sólo en su formulación metafísica. Abstraer es extrañar, y un concepto abstracto no solamente es un concepto falso, sino además una operación concreta de desnaturalización del hombre en relación con su esencia. Feuerbach empieza también a entrever que alienar al hombre de su esencia quiere decir *esclavizarle.*

La preocupación predominantemente teológica y metafísica de Feuerbach no permite todavía individualizar con claridad *cuál* es la *potencia* por la que ahora el hombre está esclavizado: ¿por la religión?, ¿por la Idea?, ¿por el dominio de una corriente filosófica? En cualquier caso estas potencias son también abstractas, es decir, inexistentes por sí. También en este sentido, como veremos, el paso definitivo será dado por Marx: el hombre no puede ser esclavizado más que por otro hombre, y aquellas formas abstractas de extrañamiento y, por tanto, de servidumbre, adquieren un sentido real sólo cuando son reconocidas como reflejo del extrañamiento real, el extrañamiento que se opera en otro terreno, sobre un terreno que Feuerbach, dada su general formación filosófica, no ha sido impulsado a explorar: el terreno de la historia [191]. Y este insuperado límite «ideológico» de la crítica feuerbachiana se aparece con toda evidencia en la conclusión del párrafo arriba mencionado, relativa a la «superación del extrañamiento, como superación de la filosofía hegeliana, o lo que es lo mismo, como *negación de aquella negación de la esenecia humana* que representa la filosofía de Hegel, en cuanto filosofía «especulativa» o abstracta.

La dialéctica hegeliana va a quedar entonces desbordada por su propia ley; Hegel tiene que ser negado o «mediatizado» tal y como él ha hecho con el resto de los filósofos, pero es evidente que así lo único que sigue siendo válido es la ley, el esquema de la negación-superación, la misma dialéctica hegeliana. Y es sintomático que Feuerbach diga que la misma negación de la filosofía hegeliana constituye, en cierto modo, su *verificación suprema* [192]. Por el contrario, el reconocimiento de la alienación en el terreno histórico va a permitir a Marx, en relación también con todo este asunto, como veremos, salir del callejón de un antihegelianismo fundamentalmente hegeliano, en cuanto que cambiará las perspectivas, las relaciones y las categorías de esta crítica, reconociendo la alienación como un *hecho determinado* constatable *científicamente* (*no especulativamente*) y a *suprimir operativamente.* Pero cada cosa a su tiempo.

Feuerbach asume la tarea de una reconstrucción filosófica posterior al desmantelamiento de la fortaleza hegeliana, al año siguiente, en los *Principios de la filosofía del futuro,* su obra más importante después de la *Esencia del Cristianismo.* En ella confirma y concluye su crítica antihegeliana. Feuerbach sustituye el punto de partida de la dialéctica de Hegel, el Absoluto inmediato, por lo inmediato existente, singular, corpóreo, sensible-racional, estructuralmente relacional. El secreto de la alienación estriba en el hecho de que una alienación real y efectiva de lo existente tiene lugar en la instancia religiosa, que en sí no es más que la necesidad de cada uno en particular de salir de su inmediata clausura, la necesidad de trascenderse en «otro». Sin embargo, en Hegel, por haber presupuesto el

Absoluto, la alienación se entiende como su *auto-extrañamiento,* auto-contraposición del Espíritu a sí mismo. El consiguiente equívoco de la «superación», de la Aufhebung, consiste, por tanto, en la restitución al punto de partida: y si esto es el Absoluto, el trascendimiento del individuo en particular se convierte en la posición de la absoluta trascendencia, la confirmación de la potencial o «dinámica» alienación religiosa en la alienación definitiva y estática de la teología. Confirmación de tal confirmación es la filosofía especulativa, doblemente teológica. «La esencia de la filosofía especulativa no es más que la *racionalizada, realizada, imaginada esencia de Dios.* La filosofía especulativa es la *verdadera, consecuente y racional teología.* «Los esenciales atributos o predicados de la esencia divina son los esenciales atributos o predicados de la filosofía especulativa» [193]. «La contradicción de la filosofía moderna, en particular del panteísmo, *negación de la teología desde el punto de vista de la teología,* o lo que es lo mismo, *la* negación de la teología, negación que *es de nuevo teología,* es la misma contradicción que *caracteriza particularmente a la filosofía hegeliana*» [194].

De aquí que la tarea de la «filosofía del futuro» sea la definitiva reapropiación, por parte del hombre, de su esencia en sentido integral. Al sustituir el elemento inicial, la necesidad de «trascendencia», es decir, la necesidad «religiosa», no encuentra frente a sí el obstáculo de un Absoluto que no hace sino empujar indefinidamente a cada uno a sí mismo, a su propia clausura (véase Kierkegaard) [195]. Por el contrario, lo que encuentra es al «otro», como otro en particular, otro existente corpóreo, sensible-racional, totalidad de los existentes sensibles-racionales, el «género»: La religión de la Humanidad sustituye a la religión teológica: «La tarea de la edad moderna ha sido la de la actualización y humanización de Dios —cambio de religión en antropología—»; así se inician los *Grundsätze* [196]. «Si la vieja filosofía decía: *sólo lo racional es lo verdadero y lo real,* la nueva filosofía, por el contrario, dice: *sólo lo humano es lo verdadero y lo real*; porque sólo lo humano es racional; *el hombre es la medida de la razón*» [197]. «El hombre en particular para sí no tiene la esencia del hombre, *ni en sí como esencia moral, ni en sí como esencia pensante.* La *esencia* del hombre sólo está contenida en la comunidad, en la *unidad del hombre con el hombre* —una unidad que sin embargo se apoya sólo en la realidad de la diferencia entre Yo y Tú» [198]. «La vieja filosofía posee una *doble verdad*: la verdad *para sí misma* que no se ocupa del hombre —*la filosofía*— y la verdad *para el hombre* —*la religión*—. Por el contrario, la nueva filosofía, en cuanto que filosofía del hombre, es también esencialmente *filosofía para el hombre.* Dicha filosofía, sin prejuicios en relación con la dignidad e independencia de la teoría, mejor dicho, en íntima consonancia con ella, tiene esencialmente una tendencia *práctica,* práctica precisamente en el sentido más alto; la filosofía sustituye a la religión, tiene ya la *esencia* de la religión en sí, y verdaderamente es *ella misma religión*» [199].

Como se ve, la *tendencia práctica* de la nueva filosofía está ya afirmada por Feuerbach, pero como *verificación de la religión*: este es el punto contra el que se dirigirá la crítica de Marx, el carácter abstractamente ideológico, contradictoriamente, puramente teórico —en cuanto indiferente de las condiciones reales del *operar* humano— de esta fundamentación de la praxis. En cualquier caso, el profundo sentido humano y humanista del mensaje feuerbachiano sigue siendo, en la historia del pensamiento, una conservable adquisición.

6. *Conclusión*

Ha llegado el momento de concluir este rapidísimo esbozo de historia de la Escuela hegeliana. Ya lo hemos dicho al principio: una historia completa del movimiento no debe terminar en este punto, sino que tendría que seguir hasta agotarse definitivamente en la época de Bismark. Más precisamente, debería extenderse todavía a lo largo de otros dos períodos marcados por dos fechas esenciales para la historia alemana: marzo de 1848, revolución de Frankfurt y Berlín; septiembre de 1870, victoria de Sedán. El primero de estos dos períodos trataría de la actividad de cada uno de los representantes de la Izquierda, formando ya cada uno parte sólo de sí mismo, desde la publicación de los *Anales franco-alemanes* a la revolución del 48. Efectivamente, a pesar de que la historia de la Izquierda, entendida como movimiento colectivo de jóvenes intelectuales

agrupados en una más o menos sólida unidad de ideales y tentativas, acabase prácticamente con la publicación de los *Anekdota* y a pesar de que la función histórica más importante del movimiento, en la memoria de los que vendrán detrás, será siempre la de haber servido de ambiente y *humus* de la formación del joven Marx y del joven Engels, la aproximación de estos últimos al materialismo histórico es desde luego un resultado que excede con mucho el significado y el alcance histórico de la Izquierda hegeliana, significado y alcance que, en rigor, no van más allá de la exigencia de la revolución liberal. Pero precisamente por esto también es verdad que tras la separación de Marx y Engels de sus compañeros, el espíritu de la Izquierda, aunque fragmentado en individuos diversos y ya sin vínculos entre sí (aparte de las polémicas, los rencores, las discusiones, réplicas y contrarréplicas, a las que sólo una inteligencia de historiador superficial puede reducir su actividad, y que en cualquier caso entorpecen más que facilitan la tarea de un juicio crítico serio), continúa sin embargo vivo, adquiriendo casi nuevas dimensiones y volviendo a entrar en los límites más naturales de su horizonte histórico, que precisamente termina en la revolución de marzo.

Se trata, desde luego, de una historia menor, porque la substancia del movimiento había venido dada precisamente por aquella unidad de muchas energías jóvenes individuales, ahora irremediablemente perdida, y por aquel impulso suyo hacia la praxis, hacia el deber ser de la transformación de las condiciones históricas, cuyo carácter indeterminado y utópico conservaban el atractivo de la espontaneidad juvenil, pero que, una vez alcanzada por Marx y Engels la perspectiva y el camino de una actividad transformadora del mundo científicamente determinada, no utópica, ya no podía dejar de mostrarse, al margen de esta resolución en aquellas individualidades que no habían tenido valor para emprenderle, impotentes hasta el agotamiento, repliegue casi, cuando no estancamiento, a la mitad del recorrido. Lo que sirve, entre otras cosas, para matizar las diferencias entre la instancia revolucionaria liberal y la socialista, y para demostrar que la vitalidad de la primera puede pretender un pleno reconocimiento histórico sólo antes, no después, de entrar en juego la segunda.

Aun reconociendo que este período de los acontecimientos espirituales de los ex pertenecientes a la Izquierda hegeliana nos proporciona una historia menor del movimiento, no deja de ofrecernos, nuevamente, su *auténtica* historia, en la medida en que en dicho período se conserva una relativa tensión dinámica hacia el más natural, aunque modesto, objetivo de la revolución constitucional. Modesto en la substancia de su significado histórico, tanto por la desordenada preparación de su consecución como en la conducta de la lucha que, como es sabido, no fue coronada por el éxito, puesto que las fuerzas radical-democráticas que representaban la verdadera potencia histórica del movimiento revolucionario, sólo al final, ya demasiado tarde, lograron prevalecer en el interior de dicho movimiento. Por otro lado, habrá que añadir que la relación misma de estos acontecimientos con el pensamiento de los Jóvenes hegelianos entre 1844 y 1848 es de tipo más bien indirecto, y no perfectamente orgánico como verdadera relación de fuerzas en tensión con su fin inmediato: por lo demás, no muchos de ellos, Ruge, Nauwerk, Venedy, Herwegh y Julius Fröbel —además de Marx y Engels, naturalmente— participaron activamente en la revolución (Feuerbach se limitó a una adhesión moral y a dar un curso de conferencias a los estudiantes liberales de Heidelberg). En cualquier caso, la actividad filosófica de Bauer y sus amigos, tanto la de los que le fueron fieles como la de los que se separaron de él, como Stirner y Buhl, tampoco puede excluirse del movimiento de preparación espiritual de las jornadas de marzo.

Esta autenticidad de la historia de la Izquierda en el quinquenio 1844-1849 se evidencia mucho más allí donde se compare la actividad y el pensamiento de sus miembros en este período, con el destino que les esperaba en los años posteriores. Efectivamente, uno a uno, Strauss, los Bauer, Meyen y hasta el exilado Ruge, en fin, casi todos, excepto Feuerbach, Herwegh, Hess y algunos pocos más, les vemos volver a las filas de los bienpensantes o, por lo menos, a las de los liberalnacionales aliados de Bismarck. El período que va de 1859 a 1870 no es, pues, para los ex pertenecientes a la Izquierda hegeliana, cada vez más divididos, aislados y desprovistos de toda energía rebelde, más que un epílogo de interés puramente bio-

gráfico, y sólo la obligación de completarlo puede inducir al historiador a ocuparse de él: o, en cualquier caso, intereses que, como el de presentar el clima y el ambiente del bismarckismo, así como la diferente reacción que provocó por parte de los varios exponentes de la cultura alemana, son ya completamente ajenos a la historia del movimiento de los Jóvenes hegelianos amigos de Marx y Engels. Más aún, al volver sobre estos últimos, el destino de los primeros sólo puede proporcionarnos un instructivo término de comparación, naturalmente, en su contra.

Este sería el trazado de una historia de la Izquierda hegeliana hasta el final de la actividad personal de cada uno de sus miembros, que no abandonase dicha historia en el momento del verdadero final del movimiento colectivo y unitario que tuvo lugar en 1844, para seguir el más fructífero camino de los fundadores del materialismo histórico. Por el contrario, en nuestro trabajo, la tarea es precisamente esta última, de ahí que un resumen crítico sobre el valor de la crisis del primer hegelianismo alemán tendrá que volver a remitirse a los años anteriores a la disolución del movimiento, y a los acontecimientos que conocemos.

El punto de partida de dicho juicio crítico no puede ser otro que el del problema frente al que se encontraron los filósofos alemanes en el momento de concluir la actividad filosófica de Hegel, es decir, la conclusividad del sistema hegeliano. La exigencia de una ruptura o apertura de esta conclusividad y la de sustituir la contemplación, anotación y aceptación de «lo que es» por el compromiso de una toma de posición activa común, en general, a todos los críticos del sistema hegeliano; no sólo a los discípulos de la Izquierda, sino también a los antihegelianos, los *Gegner,* de la Derecha política y religiosa. Las fuerzas históricas en movimiento, sostenían estos últimos, no pueden abandonarse a sí mismas: es necesario frenarlas y dirigirlas con referencia a un criterio dado, a valores adquiridos. El valor consiste, desde luego, en «lo que es», pero no *porque existe,* sino más bien porque «lo que es» está sancionado por una autoridad más alta. A Hegel le falta dar una justificación de lo existente: su justificación «autónoma» no basta, puesto que justifica, junto a lo que es, lo que deviene, incluso el movimiento, la transformación: cualquier transformación y, por tanto, cualquier revolución. Los conservadores acusan a la dialéctica hegeliana porque la acreditan un movimiento real, que creen confiado al arbitrio. No ven que la dialéctica de Hegel es más bien el movimiento de lo *devenido,* y que la justificación «que falta» en Hegel de «lo que es» no difiere mucho de la apriorística justificación que dan ellos de los derechos adquiridos, de la autoridad, de la revelación, etc. Y que, en definitiva, Hegel no es tan sustancialmente insincero al proclamarse de acuerdo con ellos.

Por otro lado, los discípulos liberales de la primera Izquierda reprochan a Hegel el que hubiese sancionado lo existente en cuanto tal, el que hubiese hecho una filosofía *post festum,* el que hubiese excluido el deber ser, y haber sido infiel a la dialéctica, principio de movimiento. También ellos acreditan a la dialéctica hegeliana un movimiento real, pero no lo ven aplicado al sistema. No se dan cuenta de que el movimiento de lo devenido, y no del devenir, agota todo el sentido de la dialéctica hegeliana; por lo tanto, Hegel no es en absoluto infiel a su principio.

Aunque en un primer momento se trate de dos especies de oposición colectiva, de dos opuestas expresiones generales de la conciencia histórica de la época, en la cual todavía no emergen individualidades decididamente representativas, no es difícil reconocer que, a pesar del susodicho sobrentendimiento, el destino del progreso del pensamiento y de la cultura está confiado a los sostenedores de la necesidad de una transformación histórica y ética, y no, desde luego, a los que preconizaban la vuelta a la tradición precritica y preiluminista. Lo más que estos últimos podrán ofrecer a nuestra experiencia de esta crisis, será algún tema determinado, desde un punto de vista técnico, de su crítica anti-«especulativa»: consiguientemente, salvo en el caso de que dichos motivos técnicos acaben asumiendo una importancia metodológica general que sobrepase las intenciones de quien los furmulaba y sean susceptibles de ser utilizados, además, en sentido opuesto a estas mismas intenciones, como es el caso de Trendelenburg, resulta obvio también que el interés del historiador, en el esclareci-

miento de la crisis, sea casi exclusivamente atraído por la evolución de la Izquierda.

Una vez conferido a la dialéctica hegeliana el carácter de principio de movimiento, en contraposición al conservadurismo y la tradición, la primera instancia de la Izquierda hegeliana es, en general, la de la libertad de pensamiento. Dicha instancia se expresa en la retorsión feuerbachiana panteísta y anti «positiva» (*Gedanken*), en la oposición al tradicionalismo hermenéutico-bíblico, y en las primeras pruebas de la «crítica» en este campo. La intensidad y complejidad de las polémicas, característica de esta historia, significan un enriquecimiento de elaboración problemática, especialmente el de llevar la filosofía cada vez más al campo del compromiso personal por parte del pensador: aspecto éste que diferencia el movimiento de la Izquierda hegeliana de la mayor parte de los episodios de la historia de la filosofía, antes del materialismo histórico, y constituye un inmediato precedente de la *filosofía de la praxis*.

Los objetos de la «crítica» se configuran casi por sí solos; surgen de la substancia del tiempo. De forma que hasta la crítica se precisa, tanto en lo que se refiere a sus motivos de fondo (transformación de las condiciones, deber ser) como a su técnica. En relación con estos puntos, es natural que al principio se siga buscando todavía un preciso punto de referencia, y una estable determinación de lo «que deba ser», y por tanto, del contenido y la técnica de la crítica. Esta investigación se determina rápidamente en tres direcciones: en un primer momento, como genérica instancia de la libertad del pensamiento frente al autoritarismo en su forma más inhibitoria, la del dominio de las conciencias y, por tanto, como libertad de interpretación y crítica de los textos bíblicos y de la historia del Cristianismo; en segundo lugar, en la antropología ética de Feuerbach; y, finalmente, en la dirección política del liberalismo radical. La explicación de Engels, según la cual, la revolución en el campo religioso, que marca el principio del movimiento de la Izquierda, no fue más que una derivación de exigencias auténticamente políticas, responde sin duda a la necesidad metodológica de explicar los movimientos sobrestructurales como consecuencia de los estructurales y no al contrario; pero allí donde dicha explicación sea tomada muy al pie de la letra, existe el peligro de infravalorar la profunda incidencia de la mentalidad protestante en el origen de la historia que nos ocupa. La condicionalidad de la estructura sobre la sobrestructura no queda en entredicho, sobre todo porque el liberalismo alemán post-napoleónico no lo inventaron precisamente los Jóvenes hegelianos, precedidos, en este campo, de un difundido y vastísimo movimiento, precisado ya, entre otras corrientes, en la corriente de la Joven Alemania. Desde luego, los orígenes de la Izquierda pertenecen ya al movimiento liberal alemán, pero los primeros representantes de aquélla apenas si fueron conscientes, en un primer momento, de su condicionamiento político-liberal (en rigor, Strauss no puede ser calificado de liberal en sentido político, y su reaccionarismo posterior no supone traición a sus posiciones liberales anteriores, nunca asumidas plenamente, sino sólo, y a veces, de forma marginal a consecuencia del curso general de la polémica iniciada apor él), y su limitación a las cuestiones religiosas tenía lugar tan sinceramente que muchos de ellos (fijémonos especialmente en Bruno Bauer) nunca lograron desprenderse de ellas. El hecho de que la más decidida y abierta profesión de ateísmo de la historia del pensamiento haya sido formulada por docentes libres de teología, resulta, en definitiva, mucho menos paradójica de lo que parece, si se valora en su justa medida la incidencia protestante a la que nos referíamos. El mismo Hegel, en todas las ocasiones, no había dejado de utilizar el principio protestante de la interpretación libre del dogma como confirmación de la coincidencia de su filosofía con la religión luterana, y, en general, aquel principio permitía a los teólogos evangélicos atrevimientos teóricos absolutamente inconcebibles, por ejemplo, en un ambiente católico; lo que mantenía aquellos atrevimientos dentro de la esfera religiosa, compensando su tendencia centrífuga en relación con la más rigurosa y más literal ortodoxia, era el impulso místico, que constituye la característica más esencial de la religiosidad protestante; pero el monismo especulativo hegeliano no dejaba de ligarse a través de la técnica super-racional y anti-intelectualista del dialecticismo, al misticismo religioso, aunque contribuyendo a inmanentizar decididamente sus expresiones. Resultado

de este cruce de liberalismo hermenéutico, misticismo especulativo e inmanentismo historicista, el panteísmo declarado del primer Feuerbach y de Strauss se revela, pues, como la superación de una etapa, en un movimiento bastante natural, por la evolución de la Izquierda en la vía de una genérica afirmación de la libertad de conciencia, primera forma, ella misma, en la que podía presentarse una instancia de la libertad en general a una mentalidad educada en el protestantismo.

El primero en desembarazar estas exigencias de libertad espiritual de los impedimentos de la hermenéutica bíblica fue Feuerbach, el cual, por lo demás, había sido el iniciador del movimiento en general, y lo había planteado ya en sus *Gedanken,* en el terreno de un antropologismo ético y no en el de la exégesis bíblica. Sin embargo, mientras que en su primera obrita anónima juvenil permanecía todavía ligado a la intención de una interpretación heterodoxa de Hegel, en seguida —y siempre antes que ningún otro— comenzará a colocarse en relación directamente polémica con la filosofía del maestro. De ahí que los primeros resultados de su ética humanisa parezcan obtenidos a través de la mediación de una radical crítica de la filosofía «especulativa», declarada arbitraria en sus fundamentos y mística en sus conclusiones, cuyo defecto capital consiste en separar al hombre de su naturaleza y de su misma naturalidad sensible: primera contraposición entre un humanismo concreto e integral y la ambigua, abstracta e inauténtica antropología dialéctitca de Hegel; contraposición que conducirá a la identificación de abstracción y extrañamiento, o envilecimiento del hombre por una potencia extraña, y a la exigencia de una reapropiación, por parte del hombre de su propia individualidad y su propio género, de la universalidad anteriormente «dilapidada en el cielo», según la bella y casi profética imagen del Hegel de Berna.

Los resultados de una deontología política también permanecen, todavía, inciertos en un primer momento; tarados por el lealismo prusiano protestante, sólo empezarán a precisarse cuando se dejen conducir a su meta natural: el liberalismo iluminista anglo-francés. Esta historia, desde los puntos de vista de todos sus temas centrales, parece, por tanto, recopilarse y concentrarse en su tercer período (1840-44), en el que su movimiento logra los resultados más evidentes más evidentes, que son, como sabemos, la crítica de Trendelenburg, la ética humanista feuerbachiana, la crítica religiosa de Bauer y el deontologismo práctico de Ruge.

Trendelenburg no pertenece a la Izquierda hegeliana: al contrario, se trata de un antihegeliano de Derecha. Desde un punto de vista reconstructivo, su pensamiento tiende a una restitución de la metafísica y a un finalismo «orgánico» que intenta sintetizar la teología aristotélica (de un Aristóteles que Trendelenburg intenta conciliar con el sistemático Platón) con el trascendentalismo kantiano; por otro lado, en lo que a la filosofía del derecho se refiere, aun sin adherirse a las posiciones romántico-restauracionistas más reaccionarias, Trendelenburg no sobrepasa una concepción del Estado de derecho ni siquiera concordante con el iusnaturalismo, aunque arcaicamente referida al teologismo político aristotélico [200]. Así, pues, no nos encontramos frente a un pensador revolucionario. Sin embargo, la exigencia aristotélica lleva a Trendelenburg a saber usar los instrumentos de la lógica clásica en una función realista que, en relación con la dialéctica hegeliana e idealista, conduce a una crítica técnicamente irreprochable; de forma que podrá ser utilizada, con intenciones completamente distintas, por Feuerbach y después por el mismo Marx, que, en un primer momento y a sugerencia de Bauer, había tenido intención de refutarla [201]. A partir de lo apuntado por nosotros, el lector también habrá podido medir la incidencia del ataque de Trendelenburg en todos los movimientos críticos de este tercer período de las discusiones sobre el hegelianismo en el campo de la lógica y en los demás, en cuanto que impugna la fundamental pretensión de la filosofía de Hegel: su iniciación carente de presupuestos, el hacerse por sí sola de la filosofía como autoarticulación de lo entero. Lo que Hegel ensalzaba como automovimiento del objeto es, en realidad, un movimiento obtenido a través de la interpolación de un contenido inmediato, no reconocido en su función preliminar en relación con la forma. Ese detalle, ese carácter determinado empírico que, según el cometido hegeliano, tenía que figurar como un extrañamiento, como un determinarse de la totalidad, se revela, por el contrario, como silenciado presupuesto de cualquier

formulación, más aún, de la formulación no sólo del elemento inmediato, sino del procedimiento mismo de la mediación: el movimiento dialéctico esconde y transvalora, en sentido metafísico, el movimiento empírico; la dialéctica de lo «real» plantea sus términos opuestos como términos que se autogeneran en el seno de lo entero, mientras la verdad es que los ha sustraído de la experiencia, cuyo carácter determinado debía resultar como un determinarse de aquella autogeneración, como su vida, su pulsación, su articulación. Los «sujetos reales», gracias a esta crítica, se restituyen a su función sub-stancial, y el problema clásico de la filosofía, el de la legitimidad de la predicación o de la universalización aparece eludido por la inversión hegeliana, y replanteado al filósofo, que a partir de este momento se enfrentará con la responsabilidad de su solución.

Desde luego, no hay que insistir en la disponibilidad de tal reivindicación realista para su posible utilización materialista. En relación con Trendelenburg, crítico de Hegel, aunque en otros aspectos metafísico teísta y conservador, puede aplicarse en toda su profundidad la célebre frase de Lenín: «La verdad es siempre revolucionaria», cualquiera que sean las intenciones de quien la expresa.

Por otro lado, es imposible que las sistemáticas intenciones de un filósofo no confieran, a la verdad que dicho filósofo ha logrado expresar, su huella particular. Y allí donde estas intenciones sean las de una rígida restitución del pasado, inconsciente de la concreta gravedad de los problemas en juego (y, como sabemos, haberlos puesto en juego es el auténtico mérito de Hegel) es imposible que dichas intenciones dejen de marcar a aquella verdad sus límites intraspasables. En el caso de Trendelenburg estos límites son los del puro formalismo: reivindicando incluso, paradójicamente, el carácter concreto de los contenidos de la conciencia; esta reivindicación de Trendelenburg es formalista, en cuanto que replantea la instancia de los contenidos en general, sin afrontar las determinaciones que más interesan al hombre que quiere comprender para poder actuar. De la misma forma que la dialéctica hegeliana había violentado todos los contenidos de la experiencia humana, asimismo la crítica de Trendelenburg pretende rehabilitarlos y liberarlos todos de la mordaza del método. Pero existe una diferencia: la dialéctica hegeliana, a través del sistema, había hecho frente a las determinaciones de contenido una por una, en su terreno, no sólo en la generalísima esfera de la lógica y, sobre todo, las había afrontado y dominado después a nivel de los intereses más urgentes de la vida del hombre en el mundo, intereses éticos, políticos, históricos y después culturales, del arte, religión y filosofía. Por el contrario, la crítica de Trendelenburg se ejerce sobre la monotríada de la lógica: tendrá que valer también para las otras esferas, pero Trendelenburg está muy lejos de afrontar la tarea de sus determinaciones, a pesar de que en las páginas restantes de su capítulo antihegeliano nos ofrece algunos intentos de aplicación crítica. Substancialmente, en estos intentos, Trendelenburg no sabe añadir nada a las aplastantes frases del principio que, con ayuda de Aristóteles, ha tenido la suerte de saber expresar. Que su crítica quede sin caracterizar a nivel ético y cultural porque es un conservador, sólo puede hacerse rigurosamente evidente en el interior de la concepción materialista de la historia; pero una indicación en este sentido nos la proporciona el hecho de que la restitución metafísico-teologista de la sistemática trendelenburgiana acaba diferenciándose mucho menos de los resultados sistemáticos del hegelianismo de los que hiciese prever la irreductibilidad de la contraposición crítica inicial.

Los rápidos desarrollos de la ética de Feuerbach a partir de la *Crítica de la filosofía hegeliana* de 1839, a través de *La esencia del cristianismo,* hasta las *Tesis provisorias* y los *Principios de una filosofía del futuro,* le llevan a expresar en forma filosófica rigurosamente generalizada los verdaderos motivos, aunque dispersos, frecuentemente desviados o estancados en conclusiones demasiado determinadas y marginales, de las diferentes iniciativas críticas de los Jóvenes hegelianos. La potente, rápida y modernísima dinámica consecuencial del pensamieno de Feuerbach cierra a la impetuosa corriente de la «crítica» todas las aperturas a ramificaciones menores o dispersoras —como las de las diferentes meditaciones hermenéuticas en materia de historia bíblica, o las de la pequeña polémica cultural— para delimitar el alcance y la potencia en una dirección única hacia la fundación de una «filosofía del futuro» que

sea, al tiempo, filosofía del hombre y de la reconquista, por parte del hombre, del mundo que le pertenece.

Pero será el mismo Feuerbach quien, a tal fin, tenga que imprimir a las múltiples exigencias del pensamiento post-hegeliano curso diferente al de sus orígenes, desviándolo violentamente de la línea ya tradicional de la filosofía idealista. La *Crítica* de la filosofía hegeliana, de 1839, supone el primer paso en este sentido, la cual, a partir de la negación de la pretensión hegeliana de un «comienzo sin presupuestos», reprocha a la filosofía especulativa el que se coloque «en contradicción con la realidad sensible», impugna la dialéctica de la «certeza sensible» de la *Fenomenología,* y llega a caracterizar la filosofía hegeliana como una «místitca racional».

Pero el primer resultado verdadero del examen crítico antihegeliano aproximado por el interés polémico a su objeto inmediato, profundizado y ampliado a una visión teórica general, lo consigue Feuerbach en su obra principal, *La esencia del cristianismo.* En esta obra no nos encontramos ya con una crítica del hegelianismo, sino con su *inversión teórica*: la sustitución de una filosofía de lo entero, cuya propia conciencia se encuentra en el hombre sólo como una especie de encarnación provisoria, inmediatamente destinada a trascenderse en la conciencia del todo, del espíritu universal, a la que el hombre sólo puede adherirse si cambia todos los caracteres condicionados, sensibles, «puramente subjetivos» o pasionales de su naturaleza, por una antropología integral, cuyo valor central no es una pura *Menschheit,* apenas si enrarecida por su participación dialéctica en el pensamiento del espíritu universal, sino el hombre real, sensible-racional, sujeto de actividad universal «infinita» en cuanto que la representación de lo universal y de lo infinito está naturalmente unida a su razón, pero al tiempo sujeto de pasión, de sensibilidad, de necesidades materiales.

El primer paso de esta inversión se refiere a las categorías centrales de la problemtica idealista, y hegeliana en particular, los conceptos de objetivación y de alienación. La diferencia entre la concepción hegeliana y la de Feuerbach de la objetivación, viene determinada por la diferente historia espiritual de los dos filósofos. Efectivamente, Hegel, hereda de Fichte el planteamiento lógico-metafísico del problema, y la tendencia,

en especial de Schelling, a superar, en la relación subjetividad-objetividad, cualquier preponderancia de uno de los dos términos, y a alcanzar el plano de aquella unidad subjetivo-objetiva que pudiese revelar el carácter íntegro de lo verdadero, y contraponer lo que «verdaderamente es» a aquello que, por indebida sumisión del objeto a las condiciones contingentes de la aprehensión subjetiva, o del sujeto a la pretendida evidencia de un «en sí» independiente, *aparece.* El origen parmeneideo de la representación de un bivio de *aletheis* y *doxa,* de verdad y de opinión frente al cual el filósofo debe decidirse escogiendo uno u otro camino, condiciona evidentemente toda la tradición monista de la historia de la filosofía. Y Hegel, desde sus primeros estudios teóricos de Frankfurt y Jena, captada la exigencia de la unidad de la verdad, se esforzó en considerar cada vez más rigurosamente la subjetividad y la objetividad sólo como perspectivas parciales, condicionadas, interiores a la totalidad que las comprende, y de forma, por tanto, que sólo provisionalmente las elige el investigador, pudiéndolas cambiar a voluntad, puesto que, en realidad, sus ámbitos se reflejan uno en otro. Perspectivas parciales, por encima de las cuales ha de elevarse la visión del filósofo, que es tal sólo en cuanto que sabe abarcar el ámbito omnilateral de lo entero, relativizando todo carácter limitado.

Esta postura, rigurosamente unitaria y universalista, no puede dejar de condicionar también los esfuerzos tradicionales del idealismo y del mismo Hegel para operar el «paso» de la teoría a la praxis. Al considerar la filosofía de Hegel, hemos seguido los momentos cruciales de este intento en cuanto que, después de Fichte, quien lo lleva a cabo es precisamente Hegel, en la dialéctica de señor y siervo en la *Fenomenología,* en el capítulo sobre la Realidad en la *Lógica* y en las premisas de la *Filosofía del derecho* a propósito de la voluntad y de la persona. Y hemos debido constatar cómo el presupuesto monista y panlogista impregna todos los procedimientos y soluciones propuestas por Hegel, desde la presuposición de la autoconciencia única que se desdobla en las figuras del señor y el siervo, de donde se deriva tanto la reducción de su lucha y, consecuentemente, su fundamento de la relación histórica de dominación del hombre sobre el hombre, a significado teórico del «re-

conocimiento», como la identificación de la también adquirida revancha del siervo con un reflejarse de la forma del obrar; desde el objeto que a su vez en aquél se «reconoce», y sólo *en este sentido* se *objetiva,* invalidándose en esta definitiva toma de postura en relación con el problema del trabajo, incluso las mejores y más concretas adquisiciones de Hegel, las de los cursos de Jena, sobre el mismo tema, hasta la falsa relación de persona abstracta y voluntad concreta de su *Rechtsphilosophie,* y al significativo diluirse de la importancia del elemento *trabajo* en el tratamiento de la «elaboración de la cosa» en dicha obra. Uno de los puntos centrales de toda nuestra interpretación de la filosofía hegeliana ha sido, y sería inoportuno insistir en ello nuevamente, el que dicho monismo teórico despoja de todo significado «revolucionario» a la introducción del concepto de *alienación* en el esquema dialéctico, entendiéndola como un autoextrañamiento de lo entero destinado a ser superado en la reconstitución mediata de dicho entero y, por tanto, en la definitiva eliminación de todo valor autónomo de la determineidad.

Ahora bien, aparte el teoreticismo, que sigue siendo una postura dominante en la rebelión antihegeliana de Feuerbach (que dará ocasión a la conocidísima crítica de Marx en las *Tesis*) el mérito de esta última consiste sobre todo en haberse planteado inicialmente desde un punto de vista rigurosamente antropológico, de ahí que cualquier movimiento de categorías o conceptos funcionales no podía referirse más que al hombre concreto y viviente y, por tanto, nunca podía independizarse como una especie de vida de los pensamientos divinos «previa a la creación del mundo», según la conocida imagen de Hegel. Todo lo cual, sin embargo, implica también, en segundo lugar, una atenuación del arriba mencionado teoreticismo absoluto, introduciendo, todo lo genéricamente que se quiera y sin ese decidido vigor que hubiera sido necesario para una verdadera inversión *práctica* del hegelianismo, un mayor compromiso que no puede dejar de ampliar la perspectiva teórica a una concepción integral de la vida humana en su carácter concreto. De ahí que en el problema de la objetividad y en el de la alienación, no pueda negarse que, para Feuerbach, el destino mismo del hombre concreto y viviente empiece a estar en cuestión,

y que la «religión», es decir, la determinación a la que Feuerbach refiere la alienación humana, consista en algo más significativo que una de las «esferas» del espíritu absoluto, así como algo más concreto y determinado que ese universalísimo, aunque genérico e indeterminable superplano metafísico, válido para todas las determinaciones posibles, en las que en el esquema del movimiento de lo entero encontramos la categoría hegeliana de la alienación-objetivación. Para Hegel, en suma, la relación de sujeto-objeto se establece entre términos tomados en su significado más rigurosamente abstracto, los cuales se definen *sólo* el uno en función del otro, y si buscamos una determinación más concreta, recibimos en contestación una todavía más general, la «subjetividad» del todo, y la objetivación, al mismo tiempo como alienación de lo entero; para Feuerbach, por el contrario, el sujeto es siempre el ser determinado y viviente, y el objeto es aquello que lo constituye en hombre, el hombre no es nada de lo que es Dios. Dios es el ser su esencia: «el Sol es el objeto común de los planetas. Pero no lo es de igual modo para Mercurio, para Venus, para Saturno, para Urano y para la Tierra. Cada planeta tiene, por decirlo así, su propio Sol. El Sol, en cuanto que ilumina y calienta Urano, no tiene existencia física alguna (sólo una existencia astronómica, científica) para la Tierra; y el Sol, no sólo *aparece* diferente, sino que *es* efectivamente diferente para Urano y para la Tierra. Por tanto, la relación de la Tierra con el Sol es al tiempo una relación de la Tierra consigo misma, o sea, con su propia naturaleza; de hecho la medida del volumen e intensidad de la luz con que el Sol se revela a la Tierra, es la medida de la distancia entre la Tierra y el Sol, y en esta medida se basa la particular naturaleza de la Tierra. De aquí que cada planeta tenga en su Sol el espejo de su propio ser» [202]. «*Aquello* en que consiste una esencia, se reconoce sólo por su *objeto*; el objeto con el cual una esencia se relaciona necesariamente no es más que su esencia *revelada*» [203]. Pero este ser constituido por el objeto en la propia esencia no se invierte, activamente, en la objetivación de «otras cosas o seres según su naturaleza esencial» más que en el sujeto que sea consciente de su propia especie, de su propia esencia, es decir, en el hombre, «que es al tiempo yo y tú, y puede ponerse a sí mismo

en el puesto de los demás» en cuanto que «también su especie, su ser, pueden ser objeto de su pensamiento». Y puesto que la infinitud, es decir, la imposibilidad de limitación, caracteriza su conciencia, el ser infinito, que es el objeto específico del hombre, no es más que una alienación de la misma conciencia humana: «La conciencia del infinito no es más que la conciencia de la infinitud de la conciencia misma; es decir, en la conciencia de lo infinito el ser consciente objetiva la infinitud de su propia naturaleza» [204]. «En la religión, el hombre fractura su propio ser, se escinde de sí mismo poniendo a Dios frente a sí, como un ser antitético. Dios no es nada de lo que es el infinito, el hombre es el ser finito; Dios perfecto, el hombre imperfecto; Dios eterno, el hombre perecedero; Dios omnipotente, el hombre impotente; Dios santo, el hombre pecador. Dios y el hombre son dos extremos: Dios el polo positivo, en sí confluye todo lo que es real, el hombre el polo negativo, todo lo que es nulo» [205]. De esta forma, como sabemos, todos los atributos de la humanidad elevados a la perfección máxima se convierten en atributos constitutivos de la esencia divina. La oposición Dios-hombre no es más que la escisión del hombre de sí mismo, desgarramiento interno que sólo sanará cuando el hombre reconozca en sí su esencia universal, remita a sí mismo su razón de ser y su propio fundamento: cuando lleve a cabo, en definitiva, la reapropiación de su propia esencia alienada.

Esta concepción feuerbachiana de la alienación y su consiguiente concepción de la reapropiación como «inversión de los axiomas de la religión» (Dios sufre — sufrir es divino) realiza, como ya hemos dicho, una inversión total del sentido hegeliano de esos conceptos. Para Hegel, de hecho, lo que sale fuera de sí es el absoluto-sujeto o entero, y quien produce, *así,* lo particular, lo determinado, su negación provisoria, que *a su vez existe* para ser negado por la reapropiación de sí por parte de lo entero; por el contrario, para Feuerbach, quien coloca fuera de sí su propia esencia universal, es lo particular, lo determinado, el individuo humano racional-sensible, y *así* produce lo absoluto, Dios, que arroja nuevamente al sujeto individuo en la negatividad. Contrariamente a Hegel, para Feuerbach, lo particular y determinado es lo auténtico positivo, y su alienación no es una negación necesaria, destinada por su misma fuerza a imprimir el movimiento en el sujeto, para llevarlo a un nivel superior, sino más bien una negación que no tiene nada de positivo, que en absoluto se resuelve en un enriquecimiento del sujeto negado, sino más bien en su máximo empobrecimiento. La reapropiación misma, por parte del hombre, de su esencia universal mediante la supresión de la religión, no es, como para Hegel, una continuación de la función de lo negativo, sino más bien sólo la necesaria remoción de un obstáculo actual (como también lo será para Marx la supresión del extrañamiento social): el hombre del porvenir, para Feuerbach no tendrá ninguna necesidad de pasar por el extrañamiento religioso para autoposeerse mediante su supresión, sino que se poseerá inmediatamente en la conciencia del propio género.

A partir de este esencial resultado de la inversión teórica del concepto de alienación, lograda en la *Esencia del cristianismo,* las *Tesis provisorias para una reforma de la filosofía* abocan a una filosofía de lo condicionado y a un humanismo positivo. Ya hemos referido y discutido las adquisiciones más importantes de este escrito en función antihegeliana, es decir, el encauzamiento hacia una individualización de los procesos de hipostatización de la filosofía especulativa, y el equiparamiento de la alienación y abstracción. En orden a resumir, no podemos dejar de recordar una vez más algún texto que precise el sentido y los términos del humanismo de Feuerbach en su función anti-monista: «La filosofía que deduce lo finito de lo infinito, lo determinado de lo indeterminado, *no conduce nunca a una verdadera posición de lo finito y de lo determinado.* Que lo finito se deduce de lo infinito quiere decir que lo infinito y lo indeterminado están determinados, *negados*; es necesario admitir que lo infinito *sin determinaciones, es decir, sin finitud, es nada,* y que lo *finito* se plantea como la *realidad* de lo infinito. Pero la no-esencia negativa de lo absoluto sigue siendo el fundamento; por tanto, lo finito, una vez planteado, vuelve a ser eliminado. Lo *finito* es la *negación* de lo *infinito,* y lo *infinito,* desde el principio, la negación de lo finito. La filosofía de lo absoluto es una *contradicción*» [206]. El carácter ambivalente de la dialéctica hegeliana, en la que los opuestos cambian de signo a voluntad, se revela, pues, en una de las funda-

mentales contraposiciones de la ontología, en toda su insostenibilidad. De donde deriva la exigencia de interrumpir la oscilación perenne del recíproco reenvío, para escoger, de entre los dos términos, uno que pueda garantizar un fundamental valor propio inicial, autónomo y positivo. Y este elemento es lo *finito,* lo determinado, que ya se ha revelado a Feuerbach, en el *Wesen* —y, desde luego, no por razones de lógica formal— como expresión de la «verdad» de lo infinito. «El principio de la filosofía no es Dios, no es lo absoluto, no es el ser como predicado de lo absoluto o de la idea, el principio de la filosofía es lo finito, lo determinado, lo real» [207] «Lo infinito de la religión y de la filosofía no es y nunca ha sido más que algo *finito,* algo determinado, pero *mixtificado,* es decir, un finito, un determinado, *con el postulado de no* ser *nada* de finito, *nada* de determinado. La filosofía especulativa cayó *en el mismo error* que la teología, [a saber] haber convertido en determinaciones, predicados de lo infinito, determinaciones de la realidad y de la finitud, mediante la negación, exclusivamente, del carácter determinado, en el que dichas determinacions son *lo que son*» [208]. Este último texto nos muestra ya un primer paso de la crítica feuerbachiana para superar la limitación que hemos indicado en relación con la denuncia de los procesos de hipostatización de la filosofía especulativa, que se encuentra en las primeras páginas de las Tesis: porque aquí ya está apuntado que el infinito de la teología y de la filosofía especulativa no es sólo algo abstracto, sino que se trata de un determinado cualquiera, finito, *mixtificado,* es decir, disfrazado de infinito sin más medio que la negación de su carácter determinado. A esta adquisición de Feuerbach le queda todavía el límite de su genericidad, de su falta de aplicación a determinados problemas de la vida humana, lo cual se explica por el hecho de que Feuerbach pensaba haber comprendido todo el sentido de esta mixtificación, individualizándola en la esfera de la metafísica, como una alienación religiosa. Los desarrollos que en relación con la filosofía del Estado y de la sociedad, esta crítica va a posibilitar a Marx, son, como ya sabemos, completamente diferentes.

La reconstrucción filosófica de Feuerbach se empeña ahora en precisar los caracteres de ese elemento «finito» al que reconoce la «prioridad» de un fundamento necesario, hasta individualizar en él al hombre, como ser infinito-finito, racional y consciente de su propia esencia, al tiempo que sensible y sujeto de necesidades. «*Allí donde no hay ningún límite, ningún tiempo, ninguna necesidad, no existe cualidad alguna, ninguna energía, ningún espíritu* (*Spiritus*), *ningún fuego, ningún amor.* Sólo la esencia *necesitada* es la esencia *necesaria.* Una existencia *sin necesidades* es una existencia *superflua.* Lo que está libre de necesidades en general, no tiene siquiera necesidad de existir. Si es o no es, es lo mismo —lo mismo para sí y para los demás. Una esencia sin necesidad es una esencia sin *fundamento.* Sólo aquello que puede *sufrir* merece existir. Sólo la *esencia rica en dolores es una esencia divina.* Una esencia *sin sufrimiento* es una esencia *sin esencia.* Pero una esencia sin sufrimientos no es más que una esencia *sin sensibilidad, sin materia*» [209]. Por consiguiente, «cabeza y corazón» son «los instrumentos, o mejor, los órganos esenciales de la filosofía», y de aquí también la conocida imagen de una síntesis de «cabeza alemana y corazón francés» como símbolo de la nueva filosofía, retomada en la base de los *Anales franco-alemanes.* Y para acabar, el manifiesto del nuevo humanismo, contenido en las últimas páginas de las *Tesis,* «la nueva filosofía, la única positiva, *es la negación de toda filosofía de escuela,* por cuanto que en ella está contenida la verdad, es la negación de la filosofía en cuanto que cualidad *abstracta, particular, es decir, de escuela*; dicha filosofía no tiene ningún *Scibolet,* ningún lenguaje *particular,* ningún nombre *particular,* ningún principio *particular*; es el hombre *pensante* mismo —el hombre que *es* y *se sabe* como esencia autoconsciente de la naturaleza, como esencia de la historia, como esencia del Estado, como esencia de la religión— el hombre que *es* y *se sabe* como la *real* (no imaginaria) *absoluta identidad* de todos los opuestos y contradicciones, de todas las cualidades activas y pasivas, sensibles y espirituales, políticas y sociales —que *sabe* que la esencia *panteísta* que los filósofos, o mejor dicho, los teólogos especulativos separaban del hombre y objetivaban como esencia abstracta, no es más que su *propia* esencia, *indeterminada,* pero capaz de *determinaciones finitas*». «En general, el nombre hombre sólo significa hombre con sus necesidades, sensaciones,

sentimientos —el hombre como persona, a diferencia de su espíritu y, en general, de sus cualidades generales y evidentes—, a diferencia, por ejemplo, del artista, del pensador, del escritor, del juez, como si no existiese una *peculiaridad característica,* esencial del hombre de ser pensador, artista, juez, etc., como si en el arte, la ciencia, etc., el hombre estuviese *fuera de sí.* La filosofía especulativa ha fijado teóricamente esto, separando al hombre de sus cualidades esenciales, con lo que ha divinizado cualidades puramente abstractas como esencias independientes.» «Toda especulación acerca del derecho, la voluntad, la libertad, la personalidad sin el hombre, fuera o por encima del hombre, es una especulación *sin unidad, sin necesidad, sin substancia, sin fundamento, sin realidad.* El hombre es la existencia de la libertad, la existencia de la personalidad, la existencia del derecho. Sólo el hombre es el *fundamento* y la *base* del Yo ficheteano, el *fundamento* y la *base* de la mónada leibniziana, el *fundamento* y la *base* de lo absoluto» [210].

Cuando entremos en contacto con la crítica de Marx a la filosofía de Feuerbach también encontraremos individualizada la limitación de ese humanismo: la de concebir al hombre como «individuo abstracto, aislado» o concebirlo sólo «como especie, como generalidad interna, muda, que une en forma puramente *natural* la multiplicidad de los individuos» [211], es decir, al margen de toda dimensión histórica y social. Y a este respecto, confirmación de todo lo anterior nos la proporciona uno de los textos arriba citados, en el que Feuerbach confía haber encontrado, en el hombre, la «identidad de todas las oposiciones» políticas y sociales incluidas, lo que equivale a elevarlo una vez más a una esfera superior a la de su real condicionamiento histórico. Aquí precisamente la confirmación de la limitación de la reivindicación feuerbachiana acerca del carácter condicionado «sensible» y «corpóreo» del hombre, ser «necesitado» y, *por tanto,* «necesario» —términos todos cuya intensísima expresividad acaba indiscutiblemente diluyéndose en el carácter abstracto especulativo de una «naturaleza» humana inmutable en el tiempo—, de su protesta humanista, siempre en el interior de la especulación pura. Así que exactísima resultará la caracterización de su posición como «punto final de la filosofía clásica alemana»: lo cual significa que es completamente imposible la superación de Feuerbach en el ámbito de la filosofía especulativa, que dicha superación sólo podrá hacerse fuera de ella, y que al llevarla realmente a cabo nos encontramos inevitablemente en el terreno del materialismo histórico. Pero precisamente por esto, la crítica de Marx y Engels no debe hacernos olvidar el mérito decisivo y la auténtica grandeza de este pensador que ha sabido enfrentarse con la construcción especulativa más imponente de todos los tiempos, invertirla desde su base y despejar para el hombre el horizonte de un futuro al que pueda activa y efectivamente transferirse y cuyo nuevo ámbito es posible conquistar.

Los *Principios de la filosofía del futuro* empiezan replanteándose todos los temas de los escritos principales anteriores, el teísmo y el panteísmo, la alienación religiosa y su confirmación por parte de la filosofía especulativa, el materialismo y el empirismo, la nueva filosofía como negación de la filosofía hegeliana y, en un momento determinado, la igualdad de abstracción y alienación. Para la filosofía especulativa «el concepto, el juicio, el silogismo y hasta las formas particulares de juicios y silogismos, como, por ejemplo, el juicio problemático o el afirmativo en absoluto son nuestros conceptos, nuestros juicios, nuestros silogismos: no, son formas objetivas y absolutas que son en sí y para sí. ¡De esta manera la filosofía absoluta aliena y extraña al hombre su propia esencia, su propia actividad! De aquí la violencia, la tortura que ejerce sobre nuestro espíritu. Nosotros no tenemos que pensar como nuestro lo que es nuestro, tenemos que abstraer a partir de la determineidad, en la cual cualquier cosa es lo que es, es decir, tenemos que pensarlo *sin un sentido,* debemos tomarlo en el *no-sentido* de lo absoluto. El *no-sentido* es la esencia más alta de la teología —tanto de la común como de la especulativa» [212]. Un poco más adelante, impugnando la básica afirmación hegeliana de la identidad de ser y pensamientofi Feuerbach califica de «acertadísimo» el ejemplo kantiano de los cien táleros reales, «porque los primeros táleros [los imaginarios] sólo los tengo en la *cabeza,* pero el resto, los reales, los tengo *en la mano*; los primeros existen sólo *para mí,* pero los segundos los tengo también *para los demás* —pueden verse, sentirse; pero sólo existe lo que existe al tiempo para mí y para los demás, aquello en lo que concorda-

mos los demás y yo, lo que no es exclusivamente mío, lo que es general»; «en el pensamiento en cuanto tal, yo me encuentro en identidad conmigo mismo, soy señor absoluto: ahí nadie me contradice; soy al tiempo juez y parte, y por consiguiente no hay diferencia crítica alguna entre el objeto y mi pensamiento sobre él. Pero si se trata únicamente del *ser* de un objeto, no puedo pedir consejo sólo a mí mismo, y tengo que interrogar a testigos *diferentes de mí*. Estos distintos de mí en cuanto pensante son los sentidos. El ser es algo en lo que estamos *interesados,* no solamente yo, sino también, y sobre todo, el *objeto* [...]. En el pensamiento yo soy sujeto absoluto, dejo valer al pensante completamente sólo como objeto o predicado de mí, soy intolerante. En la actividad sensible, por el contrario, soy liberal, dejo que el objeto sea lo que soy —sujeto, esencia *real, que se muestra con evidencia por sí misma.* Sólo el sentido, la intuición me proporciona algo *como sujeto*» [213]. «El ser está tan diferenciado como las cosas, que *son* [...]. La conciencia del ser está siempre y necesariamente ligada al contenido *determinado.* Si abstraigo a partir del *contenido* del ser, o mejor dicho, de cualquier contenido, puesto que todo es contenido del ser, entonces, lo único que me queda es el pensamiento de nada» [214]. «Cuanto menos cosa sea la palabra, menos será ser real el ser *pronunciado* o *pensado.* Y si se objeta que en Hegel no se trata, como aquí, del ser desde un punto de vista práctico, sino sólo desde un punto de vista teórico, entonces habrá que responder que éste [el ser práctico] aquí está completamente en su lugar. Precisamente, la cuestión del ser es una cuestión práctica, una cuestión en la que nuestro ser está interesado, una cuestión de vida o muerte.» «El ser [...] es algo inefable. Donde cesan las palabras, allí comienza la vida y se desvela el misterio del ser. Y si la inefabilidad fuese irracionalidad, entonces, toda existencia sería irracional, porque dicha existencia es siempre y sólo *esta* existencia. Pero no es así. La existencia tiene por sí misma, aun sin afabilidad, sentido y razón [215]: razón con la cual Feuerbach pretende contrarrestar el inevitable significado romántico de su sensualismo, y de su «inefabilidad» del ser que ha afirmado antes.

Por otra parte, en relación con la historia del misticismo,

Feuerbach evidencia tener ideas muy claras cuando, un poco más adelante, describe, a lo largo de varias páginas el «paso de la filosofía a la teología», iniciado en el platonismo y culminado por Hegel, consistente en una «usurpación» del pensamiento, es decir, de lo universal, en la esfera propia del ser, es decir, de lo particular y sensible: «La *singularidad,* la *individualidad* pertenece al *ser,* la *universalidad* al pensamiento. El pensamiento *también reivindica para sí la individualidad* —con lo que la negación de la universalidad, la forma esencial de la sensibilidad, la singularidad, *queda convertida en momento del pensamiento.* De forma que el pensamiento "abstracto" o concepto abstracto que tiene al ser *fuera de sí,* se convierte en concepto *"concreto"*» [216]. A partir de aquí Feuerbach se empeña en una caracterización extremadamente penetrante del movimiento de la mística especulativa. Para los griegos, el principio de la filosofía era, desde luego, la razón, la idea, pero no de forma que en ella se agotase todo lo real y no soportase, sin embargo, junto a y fuera de sí, la materia como sustrato de la realidad: de ahí que los filósofos griegos anteriores a Plotino mantuvieran la diferencia entre pensamiento y ser. Por el contrario, para los neoplatónicos el mundo material ya no es una realidad y, añade Feuerbach en un inmediato e inteligente paso al sentido ético de la perspectiva metafísica, para ellos «ya no tiene ningún valor la patria, ni la familia, ni los vínculos y riquezas de este mundo, que hasta la antigua filosofía peripatética había contado entre los bienes destinados a procurar la felicidad del hombre». «Pero cuando el hombre ya no tiene nada fuera de sí, entonces busca y encuentra *todo en sí mismo,* puesto que sustituye el mundo real por el imaginario, inteligible, en el que existe todo lo que existe en el mundo real, pero en *forma abstracta, virtual.* Para los neoplatónicos, la materia también se encuentra en el mundo inmaterial, pero se trata sólo de materia pensada, imaginaria. Y cuando al hombre ya no le queda *esencia* alguna *fuera de sí,* entonces se coloca a sí mismo, en el *pensamiento,* una esencia, que, aun tratándose de una *esencia pensada,* posee al tiempo, sin embargo, las *peculiaridades de una esencia real,* y *siendo no-sensible, es al tiempo esencia sensible*; *siendo un objeto teorético,* es, al tiempo, un objeto *práctico.* Esta esencia es Dios —el sumo bien de los

neoeplatónicos—. El hombre se satisface sólo en la *esencia*. El hombre sustituye para sí la falta de la esencia real por una esencia ideal, es decir, coloca ahora la esencia de la realidad rechazada o perdida en la base de sus representaciones y sus pensamientos —la representación, para él, *ya no es* representación, sino el *objeto* mismo, la imagen *ya no es* imagen, sino la cosa misma, el pensamiento, la idea y la realidad—. Precisamente porque el hombre ya no se relaciona como sujeto con el mundo real en cuanto que objeto suyo, *sus representaciones* se le convierten en *objetos, esencias, espíritu y divinidades*. Cuanto más abstractamente se comporta, negativamente en relación con lo real sensible, tanto más *sensible* es, precisamente, en la *abstracción*. Dios, lo único —el objeto y la esencia más alta de la abstracción de toda multiplicidad y diversidad, es decir, de toda sensibilidad—, es conocido mediante un contacto directo, mediante una presencia inmediata (*parousia*). Es decir, de la misma forma que se conoce lo más bajo, la materia, así se conoce lo más alto, el Uno, o sea, mediante el *no saber* y la *ignorancia*. Es decir: la esencia exclusivamente pensada, abstracta, *no*-sensible y *supra*-sensible es al mismo tiempo una esencia *sensible*» [217]. Así, perdida de vista la diferencia entre ser y pensamiento, objetivo y subjetivo, no sensible y sensible, y convertido el ser de la subjetividad en el ser único y absoluto, en absoluta carencia de límites, «el pensamiento niega todo, pero sólo para colocar todo en sí. Ya no tiene ningún *límite en algo fuera de él,* pero procede *él mismo más allá de su límite inmanente, natural*. Así la razón, la idea, llega a ser *concreta,* o lo que es lo mismo, lo que la intuición debe dar se atribuye al pensamiento, *lo que es función, cosa del sentido, de la sensación, de la vida,* se convierte en función, en cosa del *pensamiento,* es decir, lo *concreto* se convierte en *predicado del pensamiento,* el ser, una mera *determinación del pensamiento*; porque la proposición: *el concepto es concreto, es idéntica a la proposición*: *el ser es una determinación del pensamiento*. Lo que en los neoplatónicos es representación, fantasía, Hegel sólo lo ha transformado en concepto, lo ha racionalizado. Hegel no es el Aristóteles alemán o cristiano —Hegel es el *Proclo* alemán. La 'filosofía absoluta' es la *filosofía alejandrina renacida*» [218].

Para Hegel «realista idealista» o «realista abstracto», «la filosofía tiene por objeto sólo 'lo que es', pero este 'es' no es más que un *abstracto,* un pensado. Hegel es un pensador que concede demasiado al pensamiento. Pretende captar la *cosa misma,* pero en el *pensamiento* de la cosa pretende permanecer *fuera* del pensamiento, pero *en el pensamiento mismo*. De ahí la dificultad de concebir el concepto 'concreto'» [219]. A este seudorrealismo, Feuerbach contrapone la instancia de un nuevo realismo, o sea, la exigencia del pensamiento «de realizarse, de hacerse sensible, porque *inconscientemente,* al pensamiento se le *presupone* la realidad, la sensibilidad *independiente* del pensamiento, como *verdad*; y por otra parte, «la exigencia de convertir lo real, lo sensible, en *sujeto de sí mismo*», de conferirle «un significado absolutamente autónomo, divino, primitivo, no deducido de la idea» [220]. El problema de la relación sujeto-objeto se resuelve entonces en el sentido de que «un objeto, un objeto real me viene dado sólo allí donde me viene dada una esencia que actúa sobre mí, allí donde mi actividad autónoma —si salgo del punto de vista del pensamiento— encuentra su *límite,* su obstáculo en la actividad de otra esencia».

Ahora bien, «sólo las esencias sensibles actúan unas sobre otras. Yo soy yo —para mí— y al tiempo tú —para otro—. Pero todo esto lo soy sólo en cuanto que esencia sensible». «La nueva filosofía trata y se refiere al *ser,* en cuanto que para nosotros es, *no sólo esencia pensante,* sino *esencia que realmente existe*: *el ser como objeto del ser,* como objeto *de sí mismo*. El ser en cuanto objeto del ser (y sólo *este* ser es principalmente ser y merece el nombre de tal) es el *ser dl sntido, de la intuición, de la sensación, del amor*. El ser es, pues, un *misterio* de la intuición, de la sensación, del amor» [221].

La resistencia, expresa, a entender la relación de subjetividad-objetividad como la de una unificación absoluta y abstracta, conduce a Feuerbach, en primer lugar, a admitir un límite a la actividad subjetiva en la receptividad y disponibilidad a la actividad de otro ser, también autónomo en su origen; de donde se deduce que la reciprocidad de esa relación no se agota en la pura reciprocidad formalista de los *conceptos* de sujeto u objeto, sino que queda garantizada por la concreta acción recíproca de dos subjetividades autónomas, cada una de las cuales

opera sobre la otra, constituyendo al tiempo el final del proceso de objetivación de la otra. En segundo lugar, esta concepción del enlace de subjetividad-objetividad, reafirmando su carácter rigurosamente humanista (sólo en sujetos humanos puede tener lugar esa reciprocidad), amplía aquella relación más allá de los límites de su configuración puramente intelectual, planteando, por un lado, la posibilidad de la recíproca receptividad con base en lo que, para Kant, era la función específica de la receptividad, es decir, la sensibilidad, y por otro, implicando, aunque sólo parcialmente, la determinación ética, representada ahora para Feuerbach por el elemento del amor, en la relación sujeto-objeto. En esta conversión ético-sentimental de la ontología humanista feuerbachiana están contenidos la mayor parte de los méritos y las limitaciones del pensamiento de Feuerbach. Porque, por un lado, es innegable que una ética humanista no puede formularse si no se ha alcanzado un plano integral en la relación intersubjetiva, que no sancione o implique sólo los aspectos racionales, sino también los sensibles o sentimentales, de la relación misma; y estos textos podían también pretender que se les asuma como primer documento para la defensa de Feuerbach de la acusación de Marx, en las *Tesis,* de no haber concebido la sensibilidad también como «actividad sensible». Por otra parte, sin embargo, queda el hecho de que aquí la relación ética no se integra solamente mediante la asunción del elemento sensible en el cuadro de sus contenidos, sino que se traslada enteramente al terreno del sentimiento, todo lo cual acaba acentuando el color romántico de todo el materialismo feuerbachiano, hasta el punto de poner, *a modo de conclusión* del proceso, precisamente aquel elemento al que menos se le puede confiar, por su arbitrariedad, la función de la universal normatividad ética, el amor. Desde luego, la propuesta feuerbachiana puede convencernos para *tener en cuenta* el amor y el sentimiento en *general* —entonces, también el interés— en cuanto hechos humanos sobre los que la normatividad ética no debe desdeñar el intervenir con su función formal, que no debe desdeñar asumir como contenido propio, bien entendido siempre proponiéndose *mediar,* es decir, universalizar su presencia y sus precisas instancias. La crítica de Marx entonces se revela justa al reprochar a Feuerbach el haber mantenido su materialismo en la

abstracta atmósfera de la suprahistoria, porque el plano teórico es el único en el que puede determinarse el encuentro concreto de las instancias de la normatividad ética con la inmediatez sensible, que la ética feuerbachiana del amor no logra llevar a cabo. A pesar de lo cual no puede disminuir el interés y, sobre todo, la novedad y la exigente expresividad del into de Feuerbach por entender concretamente el problema de la objetividad y transferir al plano ético sus implicaciones esenciales.

Si la originalidad y la potencia de la revolución ideal feuerbachiana se impone al historiador con evidencia ineludible, especialmente en ese carácter lineal que es propio de las manifestaciones inmediatas, y casi, digamos, con la autenticidad de una fuerza de la naturaleza —el «*Feuerbach*» evocado en una página del joven Marx—, mucho más complejo y difícil es el juicio con el que resumir la actividad de Bruno Bauer, incluso limitando nuestra consideración al período anterior a 1844, que en cualquier caso fue el mejor. La característica más típica de la filosofía de Bauer es la de representar la substancia filosófica y cultural de la *primera Izquierda hegeliana* (la que todavía no está directamente dirigida contra el maestro) en su forma histórica más auténtica. Es decir, que si Feuerbach es el pensador de mayor fuerza especulativa del movimiento, sin embargo, en él, mucho se confía precisamente a su originalidad de pensador: el filósofo Feuerbach no se agota en la figura del Joven hegeliano Feuerbach, ni tampoco cuando todavía no se han determinado sus puntos críticos contra Hegel (en *los Gedanken,* por ejemplo); y, efectivamente, su arribada tiene lugar en tierra completamente diferente, y el camino que hasta allí le ha conducido en absoluto está predeterminado por los primeros movimientos. En fin, que es muy difícil hablar de un «destino filosófico» de Feuerbach implícito ya en su ser Joven hegeliano. Sin embargo, en relación con Bauer hay que hacer el racionamiento contrario. Bauer, desde el momento en que pasa a la Izquierda se convierte y queda como el típico representante, su camino parece una trayectoria que no hubiera podido tener otro curso. En cierto sentido, paradójico si se quiere, hasta su anterior período, el de su pertenencia a la Derecha y su polémica contra la *Leben Jesu* de Strauss, parece

comprendido en este arco necesario, y hasta incluso haberle impuesto la primera dirección. Desde luego, Bauer es de hecho, entre sus compañeros, el que mejor conoce los textos de Hegel y el más cercano y fiel al maestro. Sus primeros intereses le encauzan hacia la filosofía de la religión, y se opone a Strauss, en primer lugar, porque le parece que la hermenéutica straussiana no es fiel a los textos de Hegel, y en segundo lugar, porque, en su opinión, traiciona además su espíritu, en cuanto que en la consideración de la religión, concede indebida preferencia a los motivos «históricos», contenidistas, descriptivos, «positivos, que para Hegel no eran más que la «abigarrada corteza», el fenómeno con que gusta cubrirse el «núcleo racional», la vida interior del espíritu. Para Hegel el contenido está determinado por la forma, pero la forma es la conciencia, el pensamiento, y Strauss se había dejado llevar hasta la afirmación más antihegeliana posible, que la «substancia» espiritual del cristianismo se había *expresado* en la *forma* de la *ignorancia*. Ese, tenía razón Bauer en su réplica, sería Schleiermacher o Jacobi, pero no es, ni nunca podrá ser, Hegel.

La oposición de Strauss al contenidismo, sin salida en su opinión, es un tema que acompaña toda la evolución de Bauer y, en parte, sirve también para explicarla. Las razones «especulativas» de dicha oposición aparecen al principio, todavía cubiertas por temas de una apologética más común y, naturalmente, no salen a la luz hasta el momento en que Bauer abandona la ortodoxia, porque, precisamente, su propio paso a la Izquierda depende de causas no muy diferentes de las que le impulsaron a combatir a Strauss. La mezquindad de los motivos «positivos», es decir, precisamente anti-especulativos de la lucha de los ortodoxos como Hengstenberg contra la Escuela y, todavía más, la impotencia de los Viejos hegelianos para enfrentarse a ellos, en cuanto que también ellos estaban casi exclusivamente preocupados por mantener una ortodoxia *positiva,* y acabaron, por tanto, descendiendo al mismo terreno de sus adversarios, abandonando la inexpugnable fortaleza del punto de vista especulativo, convencieron a Bauer de que una profundización coherente de este punto de vista, que es el de la autoconciencia que consuma y vence todas las determinaciones fácticas, positivas y «substanciales», conduce precisamente al radicalismo religioso. La aspereza de la lucha, un cierto sentido de la solidaridad con el movimiento general y, sobre todo, la desilusión de la esperanza de que el Estado —es decir, el gobierno— «comprendiese» su lealismo como había comprendido el de Hegel, actúan de tal modo sobre Bauer que, en los años cruciales, se acerca al liberalismo político proclamado por los *Anales*: «El movimiento político que tuvo su origen en 1840 salvó a Bauer de su política conservadora, alzándole, por un momento, a la política liberal», escribirá Marx en la *Sagrada Familia*[222]. Aparte su dureza, la observación es justa, y no porque Bauer fuese de temperamento acomodaticio (negarse una y otra vez a los pactos, la rectitud y su estoica austeridad moral fueron sus méritos más auténticos, los cuales ningún adversario le podrá negar nunca[223]), sino porque, sin limitarse a permanecer fiel a Hegel, le había comprendido además mejor que cualquiera de sus compañeros antes de Marx; y para querer, como quería, seguir siendo hegeliano no encontraba ninguna razón verdadera, porque la dialéctica del espíritu autoconsciente llegaría a avalar la «pretensión» de los revolucionarios políticos que querían «cambiar el mundo» invirtiendo las instituciones del espíritu objetivo y, lo que es todavía más importante, enredándose en la «substancia» hasta perder toda la perspectiva de su absoluta superación. En el «momento», como dice Marx, en que fue «alzado a la política liberal», acabó también atribuyendo a Hegel la instancia del «deber ser», como hemos visto en la *Posaune*: pero se trató sólo de un *momento*: pronto Bauer volverá a pensar, con Hegel, que el verdadero movimiento, el verdadero progreso que significaba la dialéctica, y que no podía mezclarse en el «utopismo» del deber ser, pero que expresaba íntegramente el sentido «especulativo», espiritual, era la autoconquista de sí por parte de la autoconciencia. Pero esto significaba entonces, para el filósofo, el abandono de la ambigüedad, de donde se deduce que el sujeto tendría que rellenarse de un contenido de *verdad* diferente de sí mismo. es decir del contenido de la verdad *positiva* de la religión que no puede dejar de apoyarse en motivos históricos y edificadores de la apologética. ¿Y cómo, además, religión y filosofía pueden haber coincidido en el contenido y diferir «sólo» en cuanto a la forma, si es cierto que la relación

forma-contenido es una relación dialéctica, y que el contenido, «la substancia», no es más que la existencia exterior que la forma, la infinita subjetividad del espíritu, que se da a sí misma con movimiento de ininterrumpida autoadecuación? Y la subjetividad espiritual, una vez alcanzada la «forma del concepto», es decir, la plena autoconciencia, ¿cómo podría encontrar un contenido adecuado a sí, que se expresase en la forma ya superada de la «representación»? ¿Qué otro significado además del metafórico hubiera podido conservar el símbolo de la Trinidad una vez lograda la justificación de la monotríada dialéctica?

El espíritu absoluto sólo puede satisfacerse de sí mismo. Esta es la verdad última de la filosofía especulativa. Hegel se había detenido en este punto, y la encarnación de esta verdad última en el *último filósofo* era sólo una retorsión de los adversarios que la llevaban hasta el chiste. Hegel no había contestado: quizá le había faltado el heroísmo del ridículo. Bauer —ya lo hemos apuntado— es más consciente: acepta la retorsión, y acaba teorizando precisamente sobre este extremo límite de la filosofía especulativa: el «Filósofo» solo, en la cima del universo que existe sólo para sostenerle. La indiferencia del estoico se dialectiza en la ironía del cínico. A su modo, se trata también de «un final de la filosofía clásica alemana», y el mérito histórico Bauer consiste en haber desvelado este último destino, y más auténtico, en cuanto que desvelado sin «inversiones» de la filosofía de Hegel.

Arnold Ruge no fue un pensador del temperamento de Feuerbach o del rigor de Bauer, pero su contribución al movimiento no fue menor, puesto que se llegó a insertar en él precisamente en el punto en que era necesario ese viraje hacia el carácter concreto del mundo real, cultural y político, sin el cual, su significado histórico hubiera permanecido siempre en los límites de la especulación pura, en la esfera en que toda su fuerza revolucionaria se hubiese dispersado.

A diferencia de Strauss, Feuerbach y Bauer, Ruge poseía el *sentido de la época,* es decir, de la adecuación de la especulación a la historia. Unos años más viejo que los anteriores, había empezado muy pronto a participar en la lucha política, había pasado por la cárcel y después pasará por el exilio. Para

él, naturalmente, la filosofía se convertía en una arma de lucha, por tanto, no podía tener ningún sentido como suprema actividad desinteresada o como diálogo del alma consigo misma. Sin embargo, en este su extenderse en discurso cultural activo, la filosofía no dejaba de ser filosofía, es decir, búsqueda del sentido de las manifestaciones aparentemente más limitadas o banales, observación atenta de los síntomas del tiempo actividad pedagógica de clarificación para que el espíritu histórico —por expresarnos en términos de su residual hegelianismo— alcanzase la autoconciencia: una autoconciencia que, sin embargo, no se agotaba y cerraba en la formulación de su enunciado, como en Bauer, sino que seguía viviendo en las manifestaciones cotidianas y pretendía adecuarlas a su normatividad progresiva. Más de una vez hemos señalado el intento de funcionalizar progresivamente la filosofía más solvente de la época y la interpretación activista de la fórmula de la racionalidad real, en cuanto que necesidad de que sólo lo racional fuese real y convertido en irreal, por el contrario, lo irracional, es decir, suprimido mediante la crítica, en cuanto contenido histórico más eficaz del movimiento de la Izquierda. Pues bien, éstas son precisamente las proposiciones de Ruge, primero en formularlas y en cuyos escritos se presentan como tema central de los más diversos movimientos.

Incluso la primera actividad de Ruge en el campo de la estética, esa atención a los fenómenos literarios y artísticos que caracteriza siempre su obra, entra coherentemente en esa dirección pragmática. Y si llegó incluso a interesarse por manifestaciones artísticas y culturales de nivel mediocre, o a pasar de la crítica literaria a la filosófica, de la política a la de costumbres, no fue por falta de rigor especulativo o superficialidad periodística: se trataba más bien, para él, de manifestaciones del contenido histórico del tiempo, meta necesaria de la actividad filosófica que, en la medida en que no se hubiesen funcionalizado adecuándose a él, carecían de todo significado, resultando inferior a su «determinación», es decir, a la tarea que les correspondía.

Una actitud tan multiforme y sensible a las más diversas señales del tiempo no podía encerrarse en la orgullosa y a la par mezquina autosuficiencia del «espíritu alemán». La com-

paración de la realidad cultural alemana con aquélla más ampliamente europea y esencialmente francesa, resultaba inevitable instrumento de juicio crítico; mientras que, por otra parte, la misma joven tradición del primer liberalismo alemán, en el que Ruge se había educado precozmente, había revalorado más abiertamente la Ilustración. Más allá del Rhin se extendía la tierra de las libertades cívicas, y ésta era una realidad más verdadera que los inmediatos inconvenientes de la conquista francesa: así lo habían comprendida ya Heine, Börne, Herwegh y, en parte, hasta el mismo Gutzkow. Y cuando sus esperanzas en un retorno al autónomo reformismo de Stein, Scharnhorst y Hardenberg se frustraron definitivamente, el ideal del liberalismo clásico no pudo dejar de replantearse en la aspiración pragmática de Ruge. El primer paso que, por encima de la brillante discursividad de la forma, da testimonio de una seriedad notable de procedimientos, fue un detallado arreglo de cuentas con el «espíritu alemán» en sus manifestaciones más relevantes: protestantismo y romanticismo. La trayectoria de su repliegue progresivo en sentido conservador de exigencias inicialmente mucho más abiertas a una visión liberal, aparece a Ruge como el destino involutivo de ese espíritu. Remitirse a la Ilustración parece entonces una consecuencia mediata, de una coherencia, por tanto, más profunda de cuanto parece, de toda una evolución natural del pensamiento. Y la consecuencia se expresa inmediatamente en los términos concretos de la política del momento, como propuesta de aquella «triarquía europea» que, en contra de todos los movimientos de opinión pública en un momento difícil de la historia de Europa, Ruge inspiró a Moses Hess, el cual, a su vez la convirtió en punto de partida de otras y más nuevas inferencias [224]. La lucha contra la censura, la obstinada reproducción de los *Anales* con diversos títulos, respondiendo puntualmente a los decretos de supresión, finalmente, el exilio, llevan la actividad de Ruge a su punto culminante e históricamente significativo, es decir, a expresar las mejores exigencias de la clase intelectual burguesa progresiva alemana. A este nivel permanece su obra. Empujado con él hasta la vanguardia de la burguesía radical, Marx abandona sus filas para insertarse en las más avanzadas, las

de las fuerzas proletarias, a cuya cabeza, junto con Engels, acabará colocándose.

Ruge no podía seguirle, y la ruptura de sus relaciones en este punto excede de los límites de los acontecimientos personales para llegar a convertirse casi en la expresión de una inevitable realidad histórica: la del salto cualitativo que separa el primer paso decisivo de la teoría y la praxis socialista del más avanzado radicalismo de la burguesía revolucionaria [225]. Radicalismo al que le cabe el mérito de haber conducido todo un proceso histórico hasta el límite en el que dicho salto era posible.

De forma que si queremos resumir los elementos de un juicio crítico acerca del movimiento de la Izquierda hegeliana, tenemos, en primer lugar, que insistir sobre el carácter de tensión hacia la radicalización más coherente de todas las experiencias de todos los núcleos problemáticos de la época. En ningún período de la historia de la filosofía se ha pretendido tan consciente y valerosamente llegar al fondo de las cuestiones, empujar los procesos del pensamiento hasta el último límite de su consecuencialidad. Y si no olvidamos que el punto de partida de este proceso lo constituía la conclusión del más completo, riguroso y articulado organismo sistemático de la filosofía moderna, entonces, el alcance histórico de esta experiencia ideológica se nos aparece en todo su carácter decisivo. Cuando el mismo Marx propone que la propia concepción dialéctica y la filosofía de Hegel, además de proporcionarnos una indicación sistemática, está volviendo a expresar un resumen del resultado positivo de todo el acontecimiento ideológico que, especialmente en su forma negativa, lo había preparado: acontecimiento vivido en toda su complejidad por los Jóvenes hegelianos que forzados a experimentar el fracaso de todas las posibilidades de que el hegelianismo prosiguiese sin ruptura, forzados a probar otras salidas, las encontraron siempre tapadas. La inversión teórica del idealismo, llevada a cabo por Feuerbach, adquiere toda su importancia cuando en ella se ve no una respuesta personal de filósofo a filósofo, sino como resultado de toda una teoría cuya intensa brevedad no debe engañar, puesto que, sin embargo, es cierto que sus episodios

podrían rellenar indudablemente medio siglo de la vida ideológica de una nación.

Hemos considerado —y teníamos que hacerlo— la crisis del primer hegelianismo en función de una sola de sus soluciones, aquella cuyo resultado se concreta en una de las «fuentes» de la concepción materialista de la historia. Se trata, desde luego, de la solución más importante, pero no es la única, puesto que aparece alineada, por lo menos, con otras cuatro salidas: la superindividualista, que va desde Bauer y Stirner a Nietzsche; la existencialista, que va desde Kierkegaard a Heidegger, la reformista, desde Fischer a Croce y Gentile, y la realformalista, que va desde los teístas especulativos a los precursores de la fenomenología; sin contar la influencia, más difícilmente determinable, pero sin embargo operante, de Strauss sobre el modernismo católico. Todo esto teníamos que recordarlo para no repetir el error de Löwith, es decir, el unilateralismo, en el que todas las líneas se confunden en una sola y se convierten en dependientes de ella: y es evidente que, por ejemplo, incluir y agotar la obra de Bauer o Kierkegaard en la línea que va desde Feuerbach a Marx no es error menos grave que el de incluir y agotar la obra de Feuerbach en la línea que va desde Bauer a Nietzsche, que es la absolutizada por Löwith.

Sin embargo, dicho esto, podemos volver al movimiento que nos interesa. Hemos aludido a la constitución del *resultado feuerbachiano* de la crisis como «fuente» del pensamiento de Marx. Y, efectivamente, estamos convencidos de que cuando se dice que una de tales fuentes es «la filosofía clásica alemana» se está en lo cierto —aparte las intenciones de Engels al crear esta fórmula— a condición sólo de entenderla en todo su desarrollo, hasta su «fin», que no es la filosofía de Hegel, sino la de Feuerbach, el cual *teóricamente* ha «invertido» ya la dialéctica hegeliana, tanto al atribuir la alienación, no a lo absoluto que mediante él se determina, sino a lo determinado que gracias a él se absolutiza, como entendiendo la reapropiación no en cuanto la resolución automáticamente necesaria de un proceso impersonal, sino como el resultado de un acto deliberado y consciente, el cumplimiento de una *tarea.* Esta transcripción ética de la reapropiación es el principal mérito de Feuerbach, y al mismo tiempo el último límite de la «ideología», o de la

filosofía clásica alemana. Porque más allá de ella no cabe más que la traducción *práctica* de la inversión, que Marx llevó a cabo con la concepción materialista de la historia.

Por otro lado, esta última traducción no resulta unilateralmente de la «fuente» feuerbachiana, la cual, no sólo carecía en sí de la virtualidad de traducirse «prácticamente» en sentido marxiano, es decir, en sentido histórico, sino que además presentaba, en el fondo su propia oclusión, una pretendida autosuficiencia, precisamente teórica, con objeto más bien de impedir que de facilitar su traducción histórica. Por tanto, esta influencia se unirá, en la experiencia de Marx con la de aquellas otras dos «fuentes», la economía clásica y el socialismo utópico, para ser encauzadas, las tres hacia el terreno histórico mediante una, como veremos, original disposición. Este carácter posterior del influjo de los economistas (y a través de ellos de la tradición empirista e iluminista anglo-francesa) por cuanto se refiere al aspecto intepretativo, teórico, de la concepción materialista de la historia, y del influjo de los socialistas utópicos en lo que al aspecto ético deontológico y social se refiere, en comparación con la influencia «ideológica» de Feuerbach, puede servir también como conclusiva impugnación de la misma pretensión hegeliana de la comprensión de lo entero, y de la pretensión idealista en general de que lo entero puede agotarse en términos de pensamiento. Porque lo entero de Hegel, lo entero comprendido por el sistema revela dejar demasiadas cosas fuera de sí, demostrándose en realidad y, contradictoriamente, en todo bastante parcial, un absoluto hasta demasiado relativo, y un infinito muy limitado y restringido. En primer lugar, y siempre dentro de los límites de la misma «ideología», la posibilidad de restituir al sujeto su carácter determinado y a la predicación universal su compromiso normativo, y por tanto, volver a abrir la perspectiva filosófica al horizonte del «futuro». En segundo lugar, todo el movimiento de la historia de la ciencia moderna, en el que la investigación tiende a hacerse *operativa* rompiendo la circularidad apriorística de la autodemostración a la que sustituye por el control crítico de la verificación: lo cual, si no puede atribuirse con pleno derecho a los economistas clásicos, por su tendencia a hipostatizar y absolutizar, como leyes económicas eter-

nas, comportamientos contingentes e históricos de la producción, bien puede ser reconocido, sin embargo, como el objetivo ya entrevisto en el más general ambiente empirista y utilitarista de aquella filosofía franco-inglesa, cuya incomprensión Marx no se cansó de echar en cara a los ideólogos alemanes. Y en tercer lugar, y sobre todo, lo que indudablemente es más extraño al sistema y absolutamente incompatible con él: el generoso empuje de los utópicos de la renovación social, con quienes realmente parece despertar una nueva juventud de la humanidad que ha logrado sacudirse el sopor de ese crepúsculo en el que una época envejecida no se dejaba rejuvenecer por la filosofía.

El diverso destino y la transformación cualitativa de estas tres últimas experiencias de la época en el pensamiento de Marx constituye ya el objeto de nuestra investigación, cuya consideración no podemos dejar para más adelante.

NOTAS

[1] JOHANN EDWARD ERDMANN, *Grundriss der Gesichte der Philosophie*, II Band, dritte, verb. Aufl., Berlin, Hertz, 1878, pp. 60 ss. Sucesivas ediciones del *Grundriss* a cargo de Benno Erdmann, a falta de los *Apéndices* que nos interesan, sin embargo publicados aparte: JOHANN EDWARD ERDMANN, *Darstellung der deutschen Philosophie seit Hegels Tod*, ahora editado por quinta vez en Frommann, Stuttgart.

Por el contrario, en lo que se refiere a las biografías de los representantes individuales de la Escuela o trabajos sobre la crítica bíblica o sobre la historia de los orígenes del movimiento proletario en el siglo XIX véase principalmente: sobre Feuerbach, W. BOLIN, *Ludwig Feuerbach, sein Wirken und seine Zeitgenossen*, Stuttgart, Cotta 1891; C. N. STARCKE, *Ludwig Feuerbach*, Stuttgart, Enke, 1885, de escaso valor, pero interesante porque se trata del libro cuya recensión constituye el célebre *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*. de Engels [existe traducción castellana: Ediciones en Lenguas extranjeras, Moscú, s. c.]; S. RAWIDOWICZ, *Ludwig Feuerbachs Philosophie, Ursprung und Schicksal*, Berlín, Verl. Reuther u. Reichard, 1931; FRANCO LOMBARDI, *Ludovico Feuerbach*, con una selección de fragmentos traducidos, Florencia La Nuova Italia, 1935. Sobre Strauss: KARL HAPRAEUS, *David Friedrich Strauss, sein Leben und seine Schriften unter Heranziehung seiner Briefe dargestellt*, Leipzig, H. Seemann, 1901; TH. ZIEGLER, *David Friedrich Strauss*, 2 Bde., Strassb. 1908-1909; K. BARTH, *David Friedrich Strauss 1839-1939*, Zurich, 1939. Sobre Bruno Bauer véase sobre todo la introducción a la reedición de *Das entdeckte Christentum*, redactada por ERNST BARNIKOL, el mejor estudioso contemporáneo de Bauer: BRUNO BAUER, *Das entdecke Christentum im Vörmarz. Bruno Bauers Kampf gegen Religion und Christentum und Erstausgabe seiner Kampfscrift*. Verlegt bei Eugen Diederichs, Jena, 1927; M. KEGEL, «Bruno Bauer und seine Theorien über die Entstehung des Christentums», en *Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte*, III, Leipzig, 1908; más reciente, del mismo E. BARNIKOL, «Das ideengeschichtliche Erbe Hegels bei und seit Strauss und Bauer im 19 Jahrhundert», en *Wissenschaftliche Zeitschrift der Martin Luther Universität*, Halle-Wittenberg, Jahrg. X, 1961, Heft 1; y «Bruno Bauer, der radikalste Religionskritiker und Konservativste Junghegelianer», en *Das Altertuum*, Bd. VII, Heft I, Akademie-Verlag, Berlin, 1961. Sobre Ruge: HANS ROSEMBERG, «A. Ruge und die Hallische Jahrbücher», en *Archiv für Kulturgesichte*, Leipzig - Berlin, 1930, XX, pági-

nas 301 ss.; V. NEHER, *A. Ruge als Politiker und politischer schrifsteller. Ein Beitrag zur deutschen Geschichte de XIX Jahrhunderts en Heidelberger Abhandlungen* Heft 64, Heidelberg, 1933. Sobre la teología protestante y la crítica bíblica de la época: HERGENRÖTHERS, *Hanbuch der allgemeinen Kirchengesichte*, Freiburg, 1925, vol. IV; F. KATTENBUSCH, *Die Deutsche Evangelische theoelogie seit Schleiermacher*, Leipzig, 1891; F. SAHNABEL, *Deutsche Geschichte im Neunzehnten Jahrhundert*, Bd. IV, Freieburg, 1937; KARL BARTH, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert, ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte*. Zürich, Evangelische Verlag Ag. Zollikon, 1947; ALBERT SCHWEITZER, *Geschichte der Leben-Jesu Forschung*, Tübingen, IV Aufl. 1921. Sobre los orígenes del socialismo y del comunismo en Alemania remitimos a la bibliografía que cierra el volumen de A. CORNU, *Marx-Engels. Leben und Werk*, I, Berlin Aufbau Berlag, 1954.

De este volumen ha aparecido después una edición francesa, A. CORNU, *Karl Marx et Friedrich Engels*, 2 vols., Paris, Presses Univ. de France, 1955; traducido al italiano por Feltrinelli, Milán, 1962. En estas ediciones francesa e italiana la bibliografía está notablemente reducida. Ed. cast.: *Carlos Marx y Federico Engels*. La Habana, 1968. En relación con el estudio de la Escuela hegeliana recordamos finalmente la muy prometedora actividad de CLAUDIÓ CESA, joven estudioso de seria preparación filosófica y profunda agudeza crítica. Véanse sus obras: «Historicismo e historia en el pensamiento de Feuerbach», en las *Actas del XII Congreso Internacional de Filosofía*, Sansoni, Firenze, pp. 81-87; «Bruno Bauer y la filosofía de la autoconciencia» (1841-1843)», en *Giornale critico della filosofia italiana*, I, 1960, páginas 73-93; «Ludwig Feuerbach en la literatura más reciente», *id.*, 1962 pp. 338-363; y, por último, el volumen *El joven Feuerbach*, Bari, Laterza, 1963.

[2] Alguna otra noticia contiene el volumen de WILLY MOOG, *Hegel und die hegelsche Schule*, München, Reinhardt, 1930.

[3] A. CORNU, *Marx-Engels. Leben und Werke*, cit.; KARL LÖWITH, *Von Hegel zu Nietzsche* [el autor cita la] traducción italiana de G. Colli, Torino, Einaudi, 1949.Edición en castellano: *De Hegel a Nietzsche. La uiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX. Marx y Kierkegaard*. Buenos Aires, 1968. El volumen anterior de Cornu, al que nos referíamos más arriba se titulaba *Karl Marx, l'homme et l'oeuvre. De l'hégelianisme au matérialisme historique*, París, 1934 (trad. it. Milán, 1946).

[4] K. LÖWITH, *op. cit.*, pp. 119 y 311.

[5] K. LÖWITH, *op. cit.*, p. 348.

[6] Después K. Löwith ha publicado una reciente antología de la Izquierda hegeliana, *La Izquierda Hegeliana*, textos escogidos por K. Löwit, traducción italiana de Claudio Cesa, Bari, Laterza, 1960 (la edición alemana aparecerá dentro de muy poco en Frommann, Stuttgart, donde además se prepara una antología de la Derecha a cargo de HERMANN LÜBBE, incluyendo textos de Carové, Gans, C. L. Michelet, Hinrichs, Oppenheim, Rössler, Lassalle, Rosenkranz y J. E. Erdmann: sin diferenciar, como puede verse, entre Derecha y Centro), que concluye con una *Nota* (pp. 479-513) en la que el autor replantea las líneas generales del volumen arriba mencionado, renunciando a algunas asperezas, como la que nosotros citábamos, de un nexo entre el historicismo de los Jóvenes hegelianos con el «activismo» fascista y, sin embargo, explicando mejor, en más de un punto, sus propios criterios especulativos, tendentes a la revaloración de aquelllla *theoria* autosuficiente y desinteresada «cuyo tema más auténtico es aquello que por naturaleza propia es permanente y eterno» y tracionado por todo el pensamiento moderno desde Hegel a Heidegger, con la sustitución de la pura *contemplatio*, la *episteme theoritiké*, por ese interés exclusivo por la historia, por el *mundus hominum* al que no puede dejar de llevar, según Löwith, el relativismo histórico. Mientras que «si la historia contemporánea puede enseñarnos algo, es, evidentemente, que la historia no es algo en lo que podemos apoyarnos, no es algo que nos sirva de orientación. Quererse orientar con base en la historia viviendo en ella es lo mismo que si, en un naufragio, pretendiésemos agarrarnos a las olas». El ejemplo es eficaz porque ilustra muy bien la concepción löewithiana de la historia; pero se le pueden responder varias cosas: en primer lugar, que podría no ser cierto en absoluto que la vida histórica del hombre sea un «naufragio», en la que el hombre necesariamente se encuentra fuera de su propio elemento como un náufrago; y en este caso, es precisamente el filósofo especulativo el que se parece más bien a quien sueña que se ahoga y sin embargo se encuentra en su cama. Pero incluso manteniéndonos en el ejemplo de Löwith, se puede responder que además de las dos alternativas de «agarrarse a las olas» o a la tabla de salvación a la que Löwith parece remitirnos, existe una tercera, que es la de echarse a nadar, en cuya caso las olas no sólo no nos sumergen sino que además nos sostienen. Precisamente porque no somos partidarios del derecho del éxito o del derecho de la fuerza, y no entendemos el acontecimiento histórico como un valor autónomo, sino como un hecho que puede y debe ser iluminado y guiado por el valor racional, creemos también que, recíprocamente, el valor de la razón no tendía cómo concretarse si no se plantease en rigurosa función de intervención clarificadora y normativa en relación con la materia del acontecimiento histórico, reconociéndose, por un lado, condicionado por la historia y, por otro, sin abdicar de la suprema función de su condicionamiento transformador. En fin de cuentas, el que se agarra a las olas no es el historicista que ha aprendido a nadar en el agua sino precisamente, otra vez, el filósofo contemplativo, que arrojado contra su voluntad en el mar de la historia, que no tiene puertos, sin saber y sin querer nadar, lo único que puede hacer es mover los brazos en el vacío a la busca de una tabla que nadie podrá ofrecerle. Finalmente, véase de KARL LÖWITH su artículo «La onto-teológica de Hegel y el problema de la totalidad del mundo», traducción italiana de A. Mazzone en el fascículo 2-3, septiembre 1962 de *De homine*, pp. 19-66, discu-

tido por el autor en el artículo «La filosofía y el hombre en dos recientes escritos de K. Löwith y Franco Lombardi», en *Giornale critico della filosofia italiana*, 1963.

[7] De próxima publicación por el editor Feltrinelli de Milán, a quien nuevamente agradezco que me haya consentido publicar este resumen anticipado.

[8] Cornu también sigue, sustancialmente, esta división, pero no dedica ninguna atención ni a la actividad del último Hegel, ni a los problemas de lógica en general.

[9] [Anónimo], *Ueber den neuesten Idealismus der Herren Schelling und Hegel*, München u. Leipzig, 1803; KAJETAN WEILLER, *Der Geist der allerneuesten Philosophie der Herren Schelling Hegel und Kompagnie*, 2 B. de München, Lentner, 1804; [Anónimo], *Betrachtungen über den gegenwärtigen Zustand der Philosophie in Deutschland überhaupt und über die Schellllingsche Philosophie im Besonderen*, Nürenberg, Schrag, 1813; KARL FRIEDRICH BACHMANN, *Ueber Philosophie und ihre Geschichte*, Jena, 1811; *Ueber die Philosophie meiner Zeit zur Vermittlung*, Jena, 1816; BRUNO SNELL, *Die Philosophie in ihrer neuesten Gestalt*, Wien, 1814.

[10] GUSTAV HUGO, «Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts, en *Götingische gelehrte Anzeige*, 1821, pp. 601-607.

[11] JOHANN FRIEDRICH HERBART, recensión de la *Filosofía del derecho*, de Hegel, publicada en la *Leipziger Literaturzeitung*, 1822, n. 45-47. Ahora en J. F. HERBART, *Stämtliche Werke*, hrsg. von Karl Kehrbach, XII Bd., hrsg. von Otto Flügel, Langelsalza, Beyer u. Sohn, 1907, páginas 140-154; los trozos citados están en las páginas 141-142.

[12] Sobre el ataque de Hegel contra Fries, véase el volumen II de este trabajo (que se publicará con posterioridad a éste en castellano).

[13] CARL JOSEP WINDISCHMANN, *Bemerkungen über das Verhältnis der Philosophie zur gegenwärtigen Zeit*, Bonn Kupfenberg, 1819, páginas 17-19.

[14] CARL JOSEPH WINDISCHMANN, *Kritische Betrachtungen über die Schcksale der Philosophie in der neueren Zeit und den Eintritt einer meuen Epoche in derselben*, Frankfurt a. M. En der Andreäischen Buchanhandlung, 1925.

[15] *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik* (de aquí en adelante: *Berliner Jahrbücher*), hrsg. von der Societät für wissenschaftliche Kritik zu Berlin, Stuttgart und Tübingen. En der I. G. Cotta'schen Buchhanlung, junio 1827, pp. 853 ss.

[16] JOHANN ANDREAS WENDEL, *Grundzüge und Kritik der Philosophien Kant's, Fichte's und Schelling's*, 2.ª ed. (con apéndices de Hegel y otros). Coburg, Ahl, 1824.

[17] OSWALD THEODOR KEIL, *Einige Bemerkungen über den Standpunkt welchen die deutsche Philosophie durch Hegel erreicht hagt*, Liegnitz, 1828.

[18] FRIEDRICH WILHELM HINRICHS, *Die Religion im inneren Verthältnisse zur Wissenschaft*, Heidelberg, 1822. El prefacio de Hegel está

en las pp. I-XXVIII. Véase ahora en G. W. F. HEGEL, *Berliner Schriften* (1818-1831), hrsg. von Johannes Hoffmeister, Hamburg, Meiner, 1956, pp. 59-82. En la *Jübiläumsausgabe*, preparada por H. Glokcner, el prefacio se encuentra en el vol. XX, mientras que en la edición de Duncker u. Humblot se encuentra en el vol. XVII.

[19] G. W. F. HEGEL, *Berliner Scriften*, cit. p. 74.

[20] Acerca de la fundación de los *Berliner Jahrbücher* véase K. ROSENKRANZ, *Hegel's Leben*, cit., pp. 389 ss., y EDUARD GANS, *Rückblicke auf Personen und Züstände*, Berlin, 1836.

[21] WILHELM VON HUMBOLDT, *Ueber die unter dem Namen Bhagavad-Gitabekannte Episode des Mahabharata*, Berlin, 1826. La recensión de Hegel apareció en los *Berliner Jahrbücher*, 1827, nn. 7-8, páginas 181-188; ahora en *Berliner Schriften* cit., vol. XVI-XVII en la edición Duncker y en el vol. XX de la *Jubiläumsausgabe*. De este volumen véase la interesante introducción de H. Glockner.

[22] *Solgers nachgelassene Schriften und Briefweschsel*, hrsg. von Ludwig Tieck und Friedrich von Raumer, 2 B. de Leipzig, 1826. La recensión de Hegel apareció en los *Berliner Jahrbücher*, 1826, nn. 51-54, pp. 105-110. Ahora en *Berliner Schriften*, cit. pp. 294-330.

[23] *Hamanns Schriften*, hrsg. von Friedrich Roth. VII Teile, Berlin, Reimer, 1821-1825. Ahora en *Berliner Schriften*, cit., pp. 221-295.

[24] CARL FRIEDRICH G[ÖSCHE]L, *Aphorismen über Nichtwissen und absolutes Wissen im Verhäaltnis zur Christlichen Glauberserkenntnis, Ein Beitrag zum Verständnisse der Philosophie unserer Zeit*, Berlin, Franklin, 1829, nn. 99-102 y 106. Ahora en *Berliner Schriften*, cit., páginas 294-330.

[25] G. W. F. HEGEL, *Vorlesungen über die Beweisse vom Dasein Gottes*, reeditadas por G. Lasson, siempre como última parte de las *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, III, 2, Leipzig, Meiner, 1930.

[26] *Ueber die Hegelsche Lehre oder: Absolutes Wissen und moderner Pantheismus*, Leipzig, Kollmann, 1829.

[27] K. E. SCHUBART und L. CARGANICO, *Ueber Philosophie überhaupt und Hegels Enzyclopädie der philosophischen Wissenschaften insbesondere. Ein Beitrag zur Beurteilung der letztern*, Berlin, en Enslin'schen Buchhandlung, 1829. La recensión de Hegel fue publicada en los *Berliner Jahrbücher*, nn. 10-11, 13-14, 37-40, 117-120 de 1829, y ahora en *Berliner Schriften*, cit., pp. 330-402. Las otras obras cuya recensión por parte de Hegel anunciaba el n. 10 de la revista eran C. H. WEISSE, *Ueber den gegenwärtigen Standpunkt der philosophischen Wissenschaft, in besonderen Beziehung auf das System Hegels*, Leipzig, Barth, 1829; [KALISCH], *Briefe gegen die Hegel'sche Enzyclopädie der philosophischen Wissenschaften. ERSTER HEFT, Vom Standpunkte der Enzyclopädie un der Philosophie*, Berlin, Enslin, 1829; [RUHLE VON LILIENSTERN], *Ueber Seyn, Nichts und Werden, Einige Zweifel an der Lehre des Hrn. Prof. Hegel*, Berlin, Posen und Bronberg. Bei E. S. Mittler, 1829. La identificación de los anónimos la proporciona J. E. Erd-

mann, Grundriss, etc., p. 605, que informa también acerca de dos réplicas: de HULSEMANN, *Ueber die Wissenschaft der Idee*, Breslau, 1831, y de SCHUBART, *Hegel und Preussen*, Frankfurt, 1841. Del mismo véase también *Ueber die Unvereinbarkeit der Hegelschen Staatslehre mit dem obersten Lehrens- und Entwicklungsprinzip des Preussischen Staats*, Frankfurt, 1839. La recensión de las tres obras de Kalisch, Rühle von Lilienstern y Weisse fue impedida, como habíamos dicho, por la muerte de Hegel. Por lo tanto, es errónea la indicación de BENEDETTO CROCE en el *Saggio di una bibliografia hegeliana*, en apéndice a *Ciò che è vivo e ciò que è morto della filosofia di Hegel*, Bari, Laterna, 1907, página 231, según el que «De estas cinco publicaciones hizo el mismo Hegel la recensión que está inserta en *Werke*, XVII», etc. Descuido particularmente grave si se piensa que a Hegel le gustaba hacer recensiones muy amplias; así que lo que se indica es un considerable texto *hegeliano* inexistente. En el *Nachlass* tampoco existe manuscrito alguno que se refiera a las proyectadas recensiones.

[28] ALB. LEOP. JUL. OHLERT, *Der idealrealismus. Erster Teil auch unter dem besonderem Titel: der Idealrealismus als Metaphysik in die Stelle des Idealismus und Realismus gesetzt*, Neustadt, 1830. Recensión de Hegel en los *Berliner Jahrbücher*, 1831, nn. 106-108. Ahora en *Berliner Schriften*, cit., pp. 403-421.

[29] J. J. VON GÖRRES, *Ueber Grundlage, Gliederung und Zeitenfolge der Weltgeschichte*, Drei Vorträge, gehalten an der Ludwig-Maximilian Universität zu München von J. J. Breslau, 1830. Recensión de Hegel en los *Berliner Jahrbücher*, 1831, nn. 55-58. Ahora en *Berliner Schriften*, cit., pp. 422-447. G. W. F. HEGEL, «Ueber die englische Reformbill», en *Allgemeine Preussische Staatszeitung*, 1831, nn. 115-118. Ahora en *Berliner Schriften*, cit., pp. 461-506.

[30] CHRISTIAN HERMANN WEISSE, *Ueber den gegenwärtigen Standpunkt der philosophischen Wissenschaft*, cit.

[31] IMMANUEL HERMANN FICHTE, *Beiträge zur Charakteristik der neueren Philosophie*, Sulzbach, Seidel, 1829.

[32] F. D. SCHLEIERMACHER, *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*, II Ausg., Bd. I, Berlin, Reimer, 1830; Bd. II, 1831.

[33] B. H. BLASCHE, *Philosophie der Offenbarung*, Botha, 1829.

[34] FRANZ BAADER, *Vorlesungen, gehalten an der K. B. Ludwig-Maximilian Hchschule, über religiöse Philosophie im Gegensatze der irreligiöse alterer un neurerer Zeit*. I Heft. Einleitender Theil oder vom Erkennen überhaupt, München, 1827.

[35] *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit aus den Papieren eines Denkers nebst einem Anhang theolog.—satyr. Xenien*. Hrsg. von einen seiner Freunde. Nürnberg, 1830. De esta primera edición de los *Gedanken*, ya inencontrable y no comprendida en los *Sämtliches Schriften*, que no contenían más que una reedición parcial de la de 1846, el editor Frommann, de Stuttgart, anuncia una reedición en facsímil, que se incluye en el primero de los tres volúmenes añadidos a los diez de la edición Bolin-Jodl, o sea, en el vol. XI de los *Sämtliche Schriften* (los otros dos contienen una selección del epistolario).

[36] FRIEDRICH RICHTER, *Die Lehre von den Letzten Dingen*, Breslau, I, 1833; II, 1844; *Die Neue Unsterblichkeitslehre*, Breslau, 1833.

[37] FRIEDRICH RICHTER, *Die Geheimlehre der neueren Philosophie*, Breslau, 1833.

[38] C. H. WEISSE, *Die Philosophische Geheimlehre von der Unsterblichkeit des menschlichen Individuums*, Dresden, 1834.

[39] KASIMIR CONRADI, *Unsterblichkeit und ewiges Leben*, Mainz, 1837.

[40] DAVID FRIEDRICH STRAUSS, *Das Leben Jesu kritisch bearbeitet*, Tübingen, Osiender, 1835-1836.

[41] KARL HARRAEUS, *David Friedrich Strauss. Sein Leben und seine Schriften unter Heranziehung seiner Briefe dargestellt*, Leipzig, Siemann, 1901.

[42] DAVID FRIEDRICH STRAUSS, *Streitschriften zur Vertheidigung meiner Schrift über das Leben Jesu zur Charakteristik der gegenwärtigen Theologie. Erstes* Heft: *Herr Dr. Steudel oder die Selbsttäuschungen des verständigen Supranaturalismus unserer Tage.* Zweites Heft: *Die Herren Eschenmayer und Menzel.* Drittes Heft: *Die evangelische Kirchenzeitung, die Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik, und die teologischen Studien und Kritiken in ihrer Stellung zu meiner Kritik des Lebens Jesu.* Tubingen, Osanger, 1837 (y 1838, los tres fascículos juntos).

[43] En el primer fascículo Strauss respondía a la obrita de JOHANN CHRISTIAN STEUDEL, *Vorläufig zu Beherzigendes bei Würdigung der Frage über die historische oder mythische Grundlage des Leben Jesu, wie die kanonischen Evangelien dieses darstellen, vorgehalten aus dem Bewusstsein eines Glaubigen, der den Supranaturalisten beigezählt wird, zur Beruhigung der Gemüther*; Tubingen, Fues, 1835; en el segundo respondía al escrito de C. A. ESCHENMAYER, *Der Ischariotismus unserer Tage Eine Zugabe zu dem jüngst erschienen Werke: Das leben Jesu, von Strauss*, I Th. Tübingen, Fues, 1835 y examinaba después toda la actividad de WOLFGANG MENZEL como crítico, filósofo y teólogo.

[44] Se trataba de los siguientes artículos: *Evangelische Kirchenzeitung*, 1836: *Vorwort*, especialmente nn. 5 y 6; mayo, n. 36 y ss., artículo *Die Zukunft unserer Theologie*; junio, nn. 48-51, *Betrachtungen, veranlasst durch den Aufsatz der Dr. Strauss*; *Ueber das Verhältnis der Theologischen Kritik und Speculation zur Kirche*; julio, nn. 55-58, recensión del escrito *Ueber den geschichtlichen Charakter der kanonischen Evangelien, insbesondere der Kindheitsgeschichte Jesu, mit Beziehung auf das Leben Jesu von D. F. Strauss*, de LANGE. *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik*: recensión de *Das Leben Jesu*, redactada por Bruno Bauer, diciembre de 1835, nn. 109-113 y mayo 1836, nn. 86-88, y recensión de otros escritos polémicos de Strauss, siempre de Bruno Bauer, marzo 1837, nn. 41-43. *Theologischen Studien und Kritiken*: dos

recensiones de *Das Leben Jesu*, de ULLMAN y MULLER, 1836, III fascículo, pp. 770 ss. y 816 ss.

[45] C. F. GÖSCHEL, *Beitrage zur spekulativen Philosophie von Gott un dem Menschen un von dem Gott-Menschen.* Berlin, 1938.

[46] KARL ROSENKRANZ, *Das centrum des Spekulation,* Konisberg, 1840.

[47] JULIUS SCHALLER, *Der historische Christus und die Philosophie, Kritik der Grundidee des Werks das Leben Jesu von Dr. D. F. Strauss,* Leipzig, Wigand, 1838.

[48] KASIMIR CONRADI, *Christus in der Gegenwart Vergangenheit und Zukunft. Drei Abhandlungen als Beiträge zur richtigen Fassung des Begriff der Personlichkeit,* Mainz, Kupferber, 1839.

[49] KARL LUWIG MICHELET, *Gesichte der lezten System der Philosophie von Kant bis Hegel,* Berlin, Dunker u. Humblot, 1838-1839.

[50] *Zeitschrift für Philosophie und speculative Theologie,* Bonn, 1837-1842; Tübingen, 1843-1846; desde 1847 en Halle, con el nuevo título de *Zeitschrifts für Philosophie und philosophiste Kritik.*

[51] C. H. Weisse, *Ueber die philosophische Grundlage von Strauss Leben Jesu,* Leipzig, 1836.

[52] C. H. WEISSE, *Die evangelische Gesichte, kritisch und philosophisch bearbeitet,* Leipzig, Breitkopf u. Hartel, 1938.

[53] BRUNO BAUER, *Kritik der Gesichte der Offenbarung.* I. *Die Religion des alten Testaments in der gesitlichen Entwicklung ihrer Prinzipien,* 2 B. de, Berlin, Dümmler, 1838.

[54] BRUNO BAUER, *Herr Dr. Henstenberg. Kritische Briefe über den Gegensatz der Gesetzes und des Evangelium,* Berlin, Dümmler, 1839.

[55] J. J. VON GORRES, *Athanasius,* Resenburg, 1838 (en defensa del arzobisupo de Colonia, Droste); HEINRCH LEO, *Sendschreiben an Görres*: Halle, 1838; ARNOLD RUGE, «Sendschreiben an Görres von Leo», en *Hallische Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst,* n. 147, 20 de junio de 1939 y ss., pp. 1160-1206.

[56] H. LEO, «Die Hallische Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst», en *Berliner politisches Wochenblatt,* julio 1838.

[57] H. LEO, *Die Hegelingen. Aktenstücke und Belege zu der s. g. Denunziation der ewigen Wahrheit.* Zusammengestellt von H. L. Halle, Bei Eduard Anton, 1838 (y segunda edición aumentada, 1839).

[58] E. MEYEN, *Heinrich Leo, der verhallerte Pietist,* Leipzig, 1839; A. RUGE, «Die Denunziation der Hallischen Jahrbücher», en *Hallische Jahrbücher,* 27-28 julio 1938, nn. 179-180, pp. 1425-1440; «Leo und die Evangelische Kirchenzeitung [Hengstenberg] gegen die Philosophie», en *Hallische Jahrbücher,* 2-3 octubre 1838, nn. 236-237, pp. 1881-1896. Sobre este asunto véase A. CORNU, op. cit., pp. 134-136.

[59] LUDWIG FEUERBACH, «Zur Kritik der "Positiven Philosophie"», en *Hallische Jahrbücher,* diciembre de 1838 y ss., ahora en LUDWIG FEUERBACH, *Sämtlich Werke,* hrsg. von W. Bolin u. Fr. Jodl. Stuttgart, Frommann, 1903-1911, II, pp. 128-154 (era una recensión del escrito de SENGLER, *Ueber das Wesen und die Bedeutung der spekulativen Philosophie und Theologie in der gegenwärtigen Zeit, mit besonderer Rücksicht auf die Religionphilosophie,* Heidelberg, 1837). Véase al respecto F. LOMBARDI, *L. Feuerbach,* cit., pp. 95 ss., y 97 ss., por lo que se refiere al escrito mencionado arriba.

[60] LUDWIG FEUERBACH, «Der wahre Gesichtpunkt, aus welchem der "Leo-Hegel'sche Streit" beurtheilt werden muss», en *Beziehung auf die in der Augsburger allgemeinen Zeitung hierüber enthaltenen Artikel* en *Hallische Jahrbücher,* marzo 1839, pp. 481-492. Integramente reeditado a cargo de Ruge con el título de *Ueber Philosophie und Christenthum in Beziehung auf den der hegelschen Philosophie gemachten Vorwurf der Unschristlichkeit,* Mannheim, 1839. Con este título se encuentra ahora en *Sämtliche Werke,* cit., VII, pp. 41-104.

[61] LUDWIG FEUERBACH, «Kritik der Hegelschen Philosophie», en *Hallische Jahrbücher,* agosto-septiembre, 1839. Ahora en *Sämtliche Werke,* cit., II, pp. 158-204.

[62] L. FEUERBACH, *Principi di una filosofia dell'avenire*; el autor cita la traducción italiana hecha por N. Bobbio, Torino, Einaudi, 1946, página 45. Véase nota 188 en el volumen citado; en castellano existe una traducción relativamente reciente: *Principios de la filosofía del futuro,* incluida en L. FEUERBACH, *Textos escogidos.* Trad. y prólogo de Eduardo Vásquez, Instituto de Investigaciones, Facultad de Economía Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1964, véase especialmente páginas 74 ss.

[63] A. RUGE U. TH. ECHTERMEYER, «Der Protestantismus un die Romantik zur Verständigung über die Zeit und ihre Gegensatze. Ein Manifest», en *Hallische Jahrbücher,* 1839 (artículo I, de Jacobi a los Stürmer, pp. 2113-2004; artículo II, Schiller, Goethe, Jean Paul Richter, Novalis, Schelling, pp. 2113-2164; artículo III, los Schlegel y Tieck, páginas 2401 - 2480); artículo IV, almanaque 1840, pp. 417 - 446 y 497-512, reeditado con alguna corrección, en A. RUGE, *Sämtliche Werke,* II Aufl., Mannheim, Verl. von I. P. Grohe, 1847 ss., vol. I, pp. 1-446, con el nuevo título de *Klassiker und Romantiker seit Lessing.*

[64] C. H. WEISSE, *Ueber das Verhältnis des Publikums zur Philosophie in dem Zeitpunkte von Hegels Abscheiden,* Leipzig, 1832.

[65] C. F. GÖSCHEL, *Der Monismus des Gedankens,* Naumburg, 1832.

[66] C. H. WEISSE, *Die Idee der Gottheit. Eine philosophische Abhandlung als wissenschaftliche Grunlage zur Philosophie der Religion, Rresden,* 1833.

[67] C. H. WEISSE, *Grunzüge der Metaphysik,* Hamburg, 1835; «Drei Grunfrage der gegenwärtigen Philosophie», en *Zeitschrif für Philosophie und spekulative Theologie,* 1837.

[68] IMMANUEL HERMANN FICHTE, *Ueber Gegensatz, Wendepunkt und Ziel heutiger Philosophie,* Heidelberg, 1832.

[69] I. H. FICHTE, *Ueber die Bedingungen eines spekulatives Theismus, Heidelberg,* 1935.

[70] I. H. FICHTE, *Ontologie,* Heidelberg, 1836.

[71] KARL PHILIPP FISCHER, *Die Freiheit des menschlichen Willens im Fortschritte ihrer Momente*, Tübingen, 1833.

[72] K. PH. FISCHER, *Die Wissenschaft der Metaphysik in Grundrisse*, Stuttgart, 1834.

[73] JULIUS BRANISS, *Grundriss der Logik*, Breslau, 1824.

[74] J. BRANISS, *System der Metaphysik*, Breslau, 1834.

[75] CARL FRIEDRICH BACHMANN, *Ueber Hegel's System und die Notwendigkeit eiener nochmaligen Umgestaltung der Philosophie*, Leipzig, Vogel, 1833.

[76] C. F. BACHMANN, *Antihegel, Antwort an Herrn Proff. Rosenkranz und Hinrichs*, Jena, 1835. Es una respuesta al escrito de K. ROSENKRANZ, *Hegel. Sendschreiben an Carl Friedrich Bachmann*, Königsberg, 1834, que, a su vez era impugnación de las acusaciones dirigidas contra Hegel por Bachmann en el cit. *Ueber Hegel's System*. Como es sabido, en la polémica también intervino Feuerbach, todavía hegeliano, primeramente con una recensión del citado volumen de Rosenkranz, publicada en los *Berliner Jahrbücher*, abril 1835, y después porque Bachmann en la conclusión del *Antihegel* le había tratado de ignorante e inexperto repetidor de las «*Rosenkranzische Geistesdissonanzen*» con el escrito *Kritik des Anti-Hegel. Zur Einleitung in das Studium der Philosophie*, Ansbach, 1835 (ambos escritos de Feuerbach están ahora en el volumen II de los citados *Sämtliche Werke*). Cfr. BOLIN, *Ludwig Feuerbach, sein Wirken und seine Zeitgenossen*, Stuttgart, Cotta, 1891, páginas 73 y 317-319.

[77] ANTON GÜNTHER, *Peregrins Gasthmal*, Wien, Braumüller, 1830; A. GÜNTHER y J. H. PABST, *Janusköpfe für Philosophie der Personlichkeits-Pantheismen neuester Zeit*, Wien, 1834; A. GÜNTHER, *Der letzte Symboliker*, Wien, 1834; *Thomas a scrupulis*, Wien, 1835. Además véase *Vorschule zur spekulativen Theologie des positiven Christentums*, 2 B. de, WiWen, 1828-1829; *Die Juste-Milieus in der deutschen Philosophie gegenwärtiger Zeit*, Wien, 1838.

[78] OTTO FRIEDRICH GRUPPE, *Die Winde oder ganz absolute Konstruktion der neuern Weltgeschichte durch Oberons Horn gedichtet von Absolutus von Hegelingen*, Leipzig, 1831; *Antäus. Ein Briefweschel über spekulative Philosophie in ihrem Conflict mit Wissensschaft und Sprache*, Berlin, 1831; Wendepunkt der Philosophie im neunzehnten Jahrhundert, Berlin, Reimer, 1834. Y véase, finalmente, *Gegenwart und Zukunft der Philosophie in Deutschland*, Berlin, Reimer, 1855.

[79] JULIUS SCHALLER, *Die Philosophie unserer Zeit. Zur Apologie und Erläuterung der Hegelschen System*, Leipzig, Hinrichs, 1837.

[80] FRIEDRICH JULIUS STAHL, *Die Philosophie des Rechts*, Erster Band, *Geschichte der Rechtphilosophie*, I Aufl., Heidelberg, 1829, II-V Aufl., Tübingen u. Leipzig, Mohr, 1847 (II) - 1878 (V). Sobre la crítica de Stahl contra Hegel véase mi *Introduzione alla storia delle interpretazioni di Hegel*, cit., pp. 157-182.

[81] FRIEDRICH WILHELM VON SCHELLING, *Sämtliche Werke*, hrsg. v. K. F. A. Schelling in zwei Abteilungen, Stuttgart, Cotta, 1856-1861, I Abt., Bd. X.

[82] *Op. cit.*, p. 158.

[83] *Op. cit.*, pp. 161-162. KUNO FISCHER, en la *Geschichte der neuern Philosophie*, VII B. de, *Schellings Leben, Werke und Lehre*, 3. Aufl., Heidelberg, Winter, 1902, p. 208, llegado, en la exposición de su texto, a este punto, observa: «y he aquí, en boca de Schelling esa objeción a partir de la cual alguno ha encontrado fuerza para oponerse a Hegel». El «alguno» es Trendelenburg; pero, como veremos, mucho más que él, el verdaderamente influenciado por esta crítica schellingiana va a ser el mismo Kuno Fischer.

[84] *Op. cit.*, pp. 165-167.

[85] *Op. cit.*, pp. 170-176.

[86] *Op. cit.*, pp. 176-179.

[87] *Op. cit.*, pp. 180-185.

[88] *Op. cit.*, pp. 185-189.

[89] VICTOR COUSIN, *Ueber französische und deutsche Philosophie. Aus dem französischen von Dr. Hubert Beckers. Nebst einer beurtheilenden Vorrede des Herrn Geheimraths von Schelling*, Stuttgart, Cotta, 1834. La *Vorrede* de Schelling está reeditada en *Samtliche Werke*, cit., I Abt., Bd. X, y es anterior a la redacción de las *Lecciones*, que la citan una vez.

[90] K. LÖWITH, *op. cit.*, pp. 187-198. F. LOMBARDI, *Kierkegaard*, Firenze, La Nuova Italia, 1936, pp. 72 ss. y 191.

[91] KIERKEGAARD, *Tagebücher*, I, pp. 187-198. F. LOMBARDI, *Kierkegaard*, cit., p. 72 y nota 44: «Schelling disparata en forma absolutamente insoportable.»

[92] Cfr. mi *Introduzione alla storia delle interpretazioni di Hegel* cit., páginas 111-151.

[93] Frente al último Schelling, Trendelenburg toma postura en dos ocasiones que merecen ser recordadas aquí. Al final del prólogo a la 2.ª edición de las *Logische Untersuchungen*, I, pp. IX-X, Trendelenburg dice que si «un potente espíritu como Schelling» partiese de Platón y Aristóteles en lugar de proceder en orden inverso, de Fichte y Kant a Herder, después a Spinoza, después a Platón y a Giordano Bruno, después a Jacob Böhme, para terminar con Aristóteles, «en un tiempo en el que a pesar de su seria penetración, sólo podía utilizar a Aristóteles, tal y como hace en la filosofía racional, a modo de elástico trampolín para lanzar, desde allí, a sí mismo y al lector a una monstruosa y cada vez más extraña doctrina de las potencias; entonces una rama de la filosofía alemana hubiera tenido un resultado completamente diferente, más grande, fructífero y duradero». Después, hacia el final de la obra, en el largo capítulo *Lo incondicionado y la idea*, tras criticar todas las pretensiones de «demostración directa» de lo incondicionado (que para él y aristotélicamente, en cuanto principio sólo puede ser objeto de prueba indirecta) concluye: «Así que no nos es dado desarrollar con una lógica necesidad como ésta, la esencia de Dios [...]. Toda cons-

trucción es una imagen de Dios [extraída] del mundo. Pero —se pregunta— ¿cómo tendría que estar estructurada la esencia incondicionada que así y no de otro modo se revela en el mundo? Toda justificación al respecto es indirecta. Quien vaya más allá, lo que hace es cantar un poema teosófico, y puede, con Böhme, captar el *no-fundamento* en el *fundamento* o puede, con el último Schelling, *dialektisch pointirend*, diseñar un proceso en el cual el inmemorable ser ciego se eleva a la categoría de «poder-ser», la unidad de ambos forma el espíritu necesario. El Que Se Autoposee, y en la tensión de las divinas potencias el mundo se transmuta en el acto suspendido del necesario ser divino» (*Logische Untersuchungen*, II, p. 455). En cuanto a las posibles influencias de Schelling sobre Trendelenburg hay que tener en cuenta que la primera edición de las *Logische Untersuchung* es de 1840, es decir, anterior a las *Lecciones* berlinesas de Schelling, que empiezan en 1841; como ya hemos recordado, Erdmann dice de las *Leccionese de Munich* que en el resto de Alemania nadie sabía de qué trataban, y fueron después, póstumamente, publicadas. El único escrito de Schelling correspondiente a estos años que Trendelenburg podía conocer era el Prólogo a Cousin; pero aun cuando en éste apunten algunos reproches de «*Hypostasirung*» contra Hegel, no nos parece que sea suficiente para justificar una influencia determinante. Desde luego, todas estas precisiones no son más que pura crónica si se dejan de considerar las bases de la diferencia entre Schelling y Trendelenburg, entre el romanticismo intuicionista del primero y el clasicismo lógico del segundo, como decíamos más arriba.

[94] KUNO FISCHER, *Schellings Leben, Werke und Lehre*, cit. Sobre las relaciones Fischer-Spaventa véase mi *Sviluppi dello hegelismo in Italia*, cit., pp. XVIII-XIX y notas.

[95] ADOLPH TRENDELENBURG, *Logische Untersuchungen*, S. Hirzel, Leipzig, 1.ª ed., 1840; 2.ª ed., de la que se han tomado los trozos arriba traducidos, 1862. Véase también A. TRENDELENBURG, *Die logische Frage in Hegels System. Zwei Steitschriften* v. A. T., F. A., Leipzig, Brockhaus, 1843 (aquí se recogen dos artículos ya publicados en la *Neue jenaische allgemeine Literaturzeitung* en los ns. 97 ss., abril 1842, y 45 y siguientes, febrero 1843).

[96] A. TRENDELENBURG, *Logische Untersuchungen*, cit., I, pp. 38-39.

[97] *Op. cit.*, p. 40.

[98] Sobre esto véase el vol. I de nuestro trabajo.

[99] TRENDELENBURG, *Op. cit.*, I, pp. 42-45 y 56-57. Cursiva del autor.

[100] En la *Crítica de la razón pura*, secc. VII de la *Antinómica* («Decisión crítica del conflicto cosmológico de la razón consigo misma»), Kant había diferenciado una «contradicción analítica» (la considerada más arriba, que Trendelenburg llama «contraposición contraria»: ejemplo de Kant: un cuerpo huele bien - un cuerpo *no* huele bien; el mundo es infinito - el mundo *no* es infinito; la segunda determinación niega pura y simplemente la primera, no añade nada nuevo; por tanto, entre los dos juicios no puede existir un tercero, y ambos pueden ser

reunidos en la forma de juicio disyuntivo, o-o; este último juicio es universal y necesario, pero, como en el procedimiento analítico, con dicho juicio no sé nada que ya no supiese con el primero), de una contradicción *dialéctica*, la cual *puede perfectamente ser falsa* (ejemplo de Kant: un cuerpo huele *bien* - un cuerpo huele *mal*; el mundo es *infinito* - el mundo es finito: la segunda proposición añade una nueva determinación *positiva* —y a su vez una afirmación, diría Trendelenburg—, y si unimos ambas proposiciones en un juicio disyuntivo acaba por asumir, sin demostrarlo, que *todos los cuerpos huelen* —lo cual es falso, puesto que existen cuerpos inodoros— o que el *mundo es*, lo cual, para Kant, es igualmente indemostrable). De forma que, concluye Kant: «Dos juicios dialécticamente opuestos pueden ser ambos falsos porque uno, no solamente contradice al otro, sino que *dice algo más* de lo que la contradicción necesita» (*K. d. r. V.*, II ed., Leipzig, Inselverlag Gross, 1922, p. 399). De donde es fácil concluir que recurrir a la experiencia es lo único que hará decidir acerca de la verdad o no del juicio disyuntivo resultante de la «contradicción dialéctica»: de la misma manera que es también el recurso a la experiencia (el *retorno al intelecto*) quien decide el conflicto antinómico de la Razón consigo misma. Sobre esta crítica kantiana, precursora de la dialéctica de Hegel, véase mi ponencia «L'Incondizionato e la dialettica» en *Actes du XIe Congrès International de Philosophie*, vol. XIII, Bruxelles, agosto 1953, Louvain, ed. Nauwelaerts, pp. 131-137.

[101] Trendelenburg cita el párrafo 81 de la *Enciclopedia*, interpretándolo en el sentido de una exclusión de la reducción de la dialéctica a la contradicción puramente lógica y, se sobreentiende, tiene razón. Por otro lado, véanse en la *Lógica de la esencia* las notas a la carta C del capítulo II acerca del principio del tercio excluso y el de contradicción. El primero, dice Hegel, es un «principio importante» con tal que se le asuma en el sentido de la lógica especulativa, «en cuanto que su necesidad estriba en que la identidad pasa a la diversidad y ésta a la oposición»; pero en el sentido «ordinario», o sea en la lógica formal, «dicho principio no tiene que significar sino que de todos los predicados a una cosa conviene o ese mismo predicado o su no-ser. Lo opuesto aquí quiere decir simplemente la carencia, o mejor dicho, la *indeterminеidad* y la proposición es tan insignificante que no vale la pena ni enunciarla ... La determinación, el predicado, se refiere a algo; ese algo está determinado, dice aquel principio; ahora dicho principio, esencialmente, debe contener que la determinación se determine más estrechamente, es decir, se convierta en determinación en sí, oposición. Pero, por el contrario, ese principio, en el sentido vulgar arriba mencionado, lo que hace es pasar de la determinación a su genérico no-ser, es decir, retrocede a la indeterminеidad (HEGEL, *Ciencia de la lógica*, II, pp. 67-68). Como puede verse, la «acepción vulgar» del principio del tercio excluso corresponde a la «contradicción lógica» o «analítica». Sin embargo, en la nota siguiente, como es sabido, Hegel justifica la contradicción como el principio supremo de la lógica especulativa:

«sin embargo, la contradicción es la raíz de todo movimiento y vitalidad; algo se mueve, tiene un instinto y una actividad sólo en cuanto tiene en sí una contradicción» (*ibid.*, p. 69). «El *pensar especulativo* consiste sólo en captar la contradicción y en la contradicción a sí mismo, no ya, como para la representación, en lo que se deje dominar por la contradicción y por su causa deje que sus determinaciones se resuelvan sólo en otras, es decir en la nada» (*ibid.*, p. 71), etc.; esta célebre nota debería citarse íntegramente en todo lugar donde se tratase de exponer o documentar la formulación hegeliana del principio dialéctico; parece evidente que, aquí se trata de una *oposición real*. Así pues, Trendelenburg ha interpretado a Hegel con exactitud.

102 *Logische Untersuchungen*, cit., II, cap. XII, n. , pp. 153-155.

103 *Ibid.*, pp. 153-154 y 155.

104 *Logische Untersuchungen*, cit., I, n. 11, p. 30-31.

105 *Ibid.*, pp. 30-31.

106 Las *Lecciones* berlinesas de Schelling forman el contenido de la segunda *Abteilung* de las Obras (SCHELLING, *Sämtliche Werke*, cit.), en sus cuatro volúmenes, dos para la *Filosofía de la Mitología* y dos para la Filosofía de la Revelación.

107 CHRISTIAN HERMANN WEISSE, *Das philosophische Problem der Gegenwart*, Leipzig, 1842.

108 JOHANN ULRICH WIRTH, *System der spekulativen Ethik. Eine Enzyklopädie der gesamten Disciplinen der praktischen Philosophie.* I, *Reine Ethik*; II, *Konkrete Ethik*, Heilbronn, 1841-42.

109 J. U. WIRTH, *Die spekulative Idee Gottes und die damit zusammenhängenden Probleme der Philosophie*, Stuttgart u. Tubingen, 1845.

110 I. H. FICHTE, *Die spekulative Theologie oder allgemeine Religionslehre*. Heidelberg, 1846.

111 I. H. FICHTE, *System der Sthik*, I, *Die philos. Lehren von Recht, Staat und Sitte in Deutschland. Frankreich u. England.* II, 1, *Die allgemeinen ethischen Begriffe und die Tugend- und Pflichtenlehre.* 2, *Die Lehre von der rechtssittlichen und religiösen Gemeinschaft oder die Gesellschaftswissenschaft*, Leipzig, 1850-53.

112 I. H. FICHTE, *Anthropologie. Die Lehre von der menschlichen Seele, begründet auf naturwissenschaftlichen Wege*, Leipzig, 1856.

113 I. H. FICHTE, *Psycologie. Die Lehre vom bewussten Geiste des Menschen*, Leipzig, 1864.

114 K. PH. FISCHER, *Spekulative Charakteristik und Kritik des Hegelschen Systems, Erlangen*, 1845.

115 HEINRICH MORITZ CHALIBAUS, *Historische Entwicklung der spekulativen Philosophie von Kant bis Hegel*, Dresden, 1837.

116 H. M. CHALIBAUS, *Phänomenologische Blätter*, Kiel, 1841.

117 HERMANN ULRICI, *Uber Prinzip und Methode der Hegelschen Philosophie*, Halle, 1841.

118 H. ULRICI, *Das Grundprinzip der Philosophie kritisch und spekulativ entwickelt*, Leipzig, 1845-46.

119 A pesar de la abundancia de trabajos dedicados a nuestro neohegelianismo, el problema filológico de su relación con el reformismo no ha sido estudiado en absoluto. El aspecto más interesante es el de la relación Croce-Trendelenburg, o sea, el de la medida de la dependencia de los «distintos» croceanos de la «contradicción contraria» de Trendelenburg. Croce nunca citó a Trendelenburg en relación con esa *segunda* crítica contra Hegel, pero sí en relación con la primera, más conocida. Pero poseía las *Logische Untersuchungen*, y es muy improbable que no hubiera leído enteramente el básico capítulo antihegeliano. Pero, naturalmente, aun cuando tuviésemos que acabar admitiendo una inspiración trendelenburgiana en la contraposición croceana de los «distintos» con los «opuestos», siempre habría que distinguir sustancialmente la diversa utilización de ese motivo crítico, que en Trendelenburg asume un carácter decididamente antihegeliano y aristotélico, mientras que en Croce es reconducido, mediante una conversión típica, a la dialéctica hegeliana, tanto en cuanto que los «distintos» vuelven a convertirse en categorías o puras «formas» (mientras que para Trendelenburg los «contrarios» son conceptos *empíricos*) como porque de ellos se predica una «circularidad» que sólo por el nombre se diferencia de una verdadera y propia *dialecticidad*: lo cual, nos parece, acaba invalidando gravemente la instancia crítica de Groce. Sobre todo esto tendremos ocasión de volver más adelante.

120 GEORG ANDREAS GABLER, *Die Hegelsche Philosophie, Beiträge zu ihrer richtigen Beurteilung und Würdigung*, Berlin, 1843.

121 K. L. MICHELET, *Entwicklungsgesichte der neuesten deutschen Philosophie, mit besonderer Rücksicht auf den gegenwärtigen Kampf Schellings mit der Hegelschen Schule*, Berlin, 1842.

122 JULIUS FRAUENSTADT, *Schelling's Vorlesungen in Berlin. Darstellung und kritik der Hauptpunkte derselben*, Berlin, 1842.

123 KARL ROSENKRANZ, *Kritische Erlauterungen des Hegelschen Systems*, Königsberg, 1840; *Über Schelling und Hegel. Sendschreiben an Pierre Leroux*, Königsberg, 1843; *Schelling Vorlesungen gehalten im Sommer 1842 an der Universität zu Königsberg*, Danzig, Gerhard, 1843; *Hegel's Leben*, cit.; *Modifikationen der Logik*, Königsberg, 1846; *System der Wissenschaft*, Königsberg, 1850; *Wissenschaft der logischen-idee*, Königsberg, 1858-59. Además véanse: *Aus einem Tagebuch (Königsberg, Herbst 1833 bis Frühjahr 1846)*, Leipzig, F. A. Brockhaus, 1854; *Neue Studien*, I-IV, Leipzig, Heimann, 1875; *Hegel als deutscher Nationalphilop*, Leipzig, Duncker und Humblot, 1870.

124 D. F. STRAUSS, *Die Christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und in Kampfe mit modernen Wissenschaft dargestellt*, Tubingen und Stuttgart, 1840-41.

125 LUDWIG FEUERBACH, *Das Wessen des Christenthums*, Leipzig, Wigand, 1841. Existe una traducción italiana (*L'essenza del Cristianesimo*, hecha por A. Banfi, Milán, 2 vols.) a la que el autor se remite en sus citas. Existe una traducción castellana: *La esencia del cristianismo*,

hecha por el Prof. Franz Huber, 2.ª ed., 1963, Editorial Claridad, S. A., Buenos Aires, 1941.

126 FEUERBACH, *L'essenza del Cristianesimo*, ci., I, pp. 17-21.

127 *Op. cit.*, I, p. 26.

128 *Op. cit.*, I, pp. 26-27.

129 *Op. cit.*, I, p. 39.

130 *Op. cit.*, I, p. 62.

131 *Op. cit.*, II, p. 110.

132 F. ENGELS, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, Moscú, ed. en lenguas extranjeras, 1947, p. 16. El opúsculo de Engels era una recensión del volumen de C. N. STARCKE, *Ludwig Feuerbach*, Stuttgart, Enke, 1885.

133 En *«Inversión» y «núcleo racional» de la dialéctica hegeliana según Marx*, cit., pp. 17-41.

134 BRUNO BAUER, *Die evangelische Landeskirsche Preussens und die Wissenschaft*, Leipzig, Wigand, 1840.

135 BRUNO BAUER, «Der Christliche Staat und unsere Zeit», en *Hallische Jahrhbucher*, junio 1841. Este es el artículo que Köppen dice que está inspirado en Marx.

136 BRUNO BAUER, *Kritik der evangelischen Geschichte des Johannes*, Bremen, Schünemann, 1840.

137 B. BAUER, *Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker*, Leipzig, Wigand, 1841.

138 CHRISTIAN GOTTLOB WILKE (13 de mayo 1786 - 10 de noviembre 1854); autor de la obra *Der Urevangelist oder exegetisch-kritische Untersuchung über das Verwandtschaftsverhältnis der drei ersten Evangelien*, Dresden u. Leipzig, 1838, en la que precisamente sostiene la prioridad del Evangelio de Marcos, utilizado después por los otros dos Sinópticos. A continuación publicó un léxico neotestamentario *Clavis Novi Testamenti Philologica*, Dresden u. Leipzig, 1840-41, y otras obras: *Die Hermeneutik des Neuen Testaments*, Leipzig, 1843-44 y, ya convertido al catolicismo, *Biblische Hermeneutik nach kath. Grundsätzen*, Würzburg, 1853.

139 B. BAUER, op. cit., I, pp. VI-XXIV.

140 [BRUNO BAUER] *Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel den Atheisten und Antichristen. Ein ultimatum*, Leipzig, Wigand, 1841.

141 [BRUNO BAUER] *Hegels Lehre von Religuon und Kunst von dem Standpunkte des Glaubens aus beurtheilt*, Leipzig, Wigand, 1842.

142 B. BAUER, *Posaune*, pp. 67-104. (El autor se remite a la traducción italiana de la obra de LÖWITH *La Izquierda hegeliana*, realizada por C. Cesa).

143 Otra vez la célebre imagen del Prólogo a la *Filosofía del Derecho*, también utilizada después por Marx.

144 B. BAUER, *op. cit.*, pp. 104-110.

145 B. BAUER, *op. cit.*, pp. 119-120.

146 HEGEL, «Phil. d. Rer.», en *Werke*, ed. Duncker, 2.ª ed., Berlin,

1840, I, pp. 206-207. La cita de Bauer está sacada precisamente del capítulo sobre *La fe* en la sección sobre *El culto* (última de la primera parte) sobre la que volveremos más adelante.

147 B. BAUER, *op. cit.*, pp. 120-125.

148 HEGEL, *Lez. St. filos.*, I, p. 64.

149 B. BAUER, *op. cit.*, pp. 140-141.

150 HEGEL, *Lez St. filos.*, p. 67.

151 B. BAUER, *op. cit.*, pp. 140-143.

152 HEGEL, *Lez. St. filos.*, p. 67.

154 B. BAUER, *Op. cit.*, p. 196. Los entrecomillados sin nota se refieren siempre a Bauer; las citas hegelianas las señalaremos en el texto en cada caso en particular.

155 HEGEL, *Phil. Rel.*, Marheineke, I, p. 117.

156 HEGEL, *Phil. Rel.*, Marheineke, I, p. 122. Desde aquí, salvo indicación en contrario, nuestros entrecomillados se refieren a Hegel. Las notas indicarán los textos en los que están incluidos los entrecomillados entre nota y nota. Siempre que sea posible indicaremos también dónde se encuentra el trozo en cuestión en la edición Lason, pasando por alto, sin embargo, algunas ligeras diferencias de forma que siempre subsisten entre las dos ediciones aun cuando los trozos sean sustancialmente los mismos. En ambas ediciones, el orden de los capítulos es completamente diferente, y, por tanto, todos los trozos citados se encuentran en puntos diferentes; pero sobre todo esto diremos algo un poco más adelante.

157 HEGEL, *Phil, Rel.*, Marheineke, I, p. 122.

158 HEGEL, *Phil. Rel.*, Marheineke, I, pp. 123-124; HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, hrsg. v. G. Lasson, Leipzig, Meiner, I (*Sämtliche Werke*, XII), 1925. Desde aquí con la abreviatura, HEGEL, *Phil. Rel.*, Lasson, pp. 244-245.

159 HEGEL, *Phil. Rel.*, Marheineke, I, pp. 124-125; HEGEL, *Phil. Rel.*, Lasson, I, pp. 245-247. En la 2.ª ed. Marheineke estas páginas se incluyen en la P. I, secc. B (*Das religiöse Verhältnis*; II, *Das religiöse Bewusstsein*, n. 1, *Die Form des Gefühls*); es decir, justo en el centro de la primera parte. Por el contrario, en la edición Lasson, dichas páginas ocupan el lugar que tenían en un manuscrito de Hegel, es decir, están en el capítulo tercero de la primera parte (*Die Wirklichkeit der Religion*, secc. I, *Der Kultus, n. II, Die geistige Lebendigkeit*, 2, *Die religiöse Empfindung*). El orden de los capítulos, como hemos indicado, es completamente diferente en las dos ediciones. En relación con los criterios seguidos por Lasson, el reproche de procedimientos arbitrarios contra Bauer, y en relación con los manuscritos de los que respectivamente se han servido los dos editores, véase la Feststellung des Textes, de Lasson, en el final del mismo vol. I, pp. 312 y ss., y especialmente pp. 318-320. Nótese que Bauer cambia *Empfindung* en *Gefühl* y *Vorstellung*, en *Reflexión*.

160 HEGEL, *Phil. Rel., Marheineke*, I, pp. 134, 135-137; HEGEL, *Phil Rel.*, Lasson, I, pp. 282-284.

[161] B. BAUER, *Op. cit.*, pp. 202-204, incluidos los entrecomillados.

[162] HEGEL, *Phil. Rel.*, Marheineke, I, pp. 63-65. HEGEL, *Phil. Rel.*, Lasson, I, pp. 240-242.

[163] B. BAUER, *Op. cit.*, p. 206.

[164] Las dos citas más amplias de Bauer están tomadas, como ya hemos dicho, de las páginas 122-125 y 63-65 de la edición de Marheineke, y de ellas la primera está en el capítulo sobre la *Forma del sentimiento*, la segunda en la Introducción. En la edición Lasson el primer trozo está en las páginas 244-247, el segundo en las páginas 240-242, por tanto, no solamente se han aproximado, sino que además constituyen los dos primeros momentos del desarrollo dialéctico del que hablamos más arriba. Podrá objetarse que Bauer evita indicar el desenlace de dicho desarrollo, porque, para él, al separar los párrafos entre sí, ya no se trata de un mismo movimiento dialéctico. Pero es raro que, después de haber separado los dos grupos de páginas al preparar su edición, los haya, sin embargo, aproximado en su comprometedora interpretación, llegando hasta a invertir el orden. Hacemos esta observación porque es de sobra conocido el valor que tiene, en el curso de los desarrollos hegelianos, el lugar de cada uno de sus análisis, que expresa la función dialéctica de las determinaciones en cuestión. Sin embargo, no creemos que pueda haber alguna relación entre la interpretación baueriana de Hegel en la *Posaune*, del 42 y los manejos del material manuscrito de Hegel y sus discípulos que Lasson reprocha que se han hecho en la edición aparecida en 1840 e, indudablemente, comenzada mucho antes, cuando todavía estaba muy lejos de las posturas que adopta en la *Posaune*. En cualquier caso, en este apartarnos para considerar la postura de Hegel, nosotros tenemos que seguir la reconstrucción filológica más fiel de su discurso original, que es la de Lasson.

[165] HEGEL, *Phil. Rel.*, Lasson, I, p. 238. Este trozo, salvo error, falta en la edición de Marheineke.

[166] HEGEL, *Phil. Rel*, Lasson, I, pp. 246-247. Cfr. HEGEL, *Phil. Rel.*, Marheineke, I, p. 130.

[167] HEGEL, *Phil. Rel.*, Lasson, I, p. 248; HEGEL, *Phil. Rel.*, Marheineke, I, p. 212.

[168] HEGEL, *Phil. Rel.*, Lasson, I, pp. 248-249. Y cfr. HEGEL, *Phil. Rel.*, Marheineke, I, pp. 212-213 (los textos se corresponden con bastante aproximación.

[169] HEGEL, *Phil. Rel.*, Lasson, I, p. 252.

[170] HEGEL, *Phil. Rel.*, Lasson, I, pp. 252-253.

[171] HEGEL, *Phil. Rel.*, Lasson, I, p. 253.

[172] GEORG ANDREAS GABLER, *Die Hegelsche Philosophie. Beiträge zu ihrer richtigen Beurteilung und Würdigung*, Berlin, 1843. KASIMIR CONRADI, *Kritik der Christlichen Dogmen nach Anleitung des apostolischen Symbolum*, Berlin, 1841. WILHELM VATKE, *Über die menschliche Freiheit in ihrem Verhaltnis zur Sünde und Gottlichen Gnade*, Berlin, 1841.

[173] A. RUGE, *Zur Kritik des gegenwärtigen Staats- und Volkesrechts, en Hallische Jahrbücher*, junio 1840; *Der Protestantismus und die Romantik*, id. marzo 1840. Sobre estos artículos v. CORNU, *op. cit.*, capítulo III, especialmente las páginas 148-156.

[174] MOSES HESS, *Die Europäische Triarchie*, Leipzig, 1841. Confróntese CORNU, *op. cit.*, pp. 213-221.

[175] *Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst*, hrsg. v. A. Ruge, 1841 (desde el 1 de julio) - 1843 (2 de enero), Leipzig, Wigand. En relación con la postura del rey frente a los liberales y los Jóvenes hegelianos, v. CORNU, *op. cit.*, cap. III, pp. 151 y ss.

[176] L. FEUERBACH, «Zur Beurteilung des Schrifts: Das Wessen des Christentums», en *Deutsche Jahrbücher*, enero 1842.

[177] ARNOLD RUGE, «Die Hegelsche Rechtsphilosophie und die politik unserer Zeit», en *Deutsche Jahrbücher*, desde el n. 189 del 10 de agosto de 1842, p. 755 al n. 192 del 13 de agosto de 1842, p. 768.

[178] *Ibid.*, pp. 755-756.

[179] *Ibid.*, pp. 757-759.

[180] *Ibid.*, pp. 759-760.

[181] *Ibid.*, pp. 761-763.

[182] *Ibid.*, pp. 763-768.

[183] BRUNO BAUER, *Die gute Sache der Freiheit und meine eigene Angelegenheit*, Liter. Zurich, Comptoir, 1842. EDGAR BAUER, *Bruno Bauer und seine Gegner*, Berlin, Jonas, 1842. Cfr. CORNU, *op. cit.*, página 284 para más escritos en defensa de Bauer.

[184] FRIEDERICH KOPPEN, *Friederich der Grosse und seine Widersacher*, Leipzig, 1840.

[185] *Anekdota zur neuesten deutschen Philosophie und Publizistik* von BRUNO BAUER, LUDWIG FEUERBACH, FRIEDERICH KÖPPEN, KARL NANWERCK. ARNOLD RUGE *und einigen Ungenannten*, Hrsgg. v. Arnold Ruge, Zurich und Winterthur, Verlag des literarischen Comptoirs, 1843.

[186] Existe una traducción italiana: K. MARX, *Scritti politici giovanili*, preparada por L. Firpo, Torino, Einaudi, 1950.

[187] FRANZ MEHERING, *Karl Marx, Geschichte seines Lebens*, Leipzig und Berlin, 1933. Tr. cast. de W. Roces, p. 64 de la 2.ª ed., 1960.

[188] L. FEUERBACH, «Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie», en *Kleine Philosophische Schriften*, hrsg. v. M. G. Lange, Leipzig, 1950, pp. 56-57 y 73. Existe una traducción al castellano de estas *Tesis provisorias para la reforma de la filosofía* —con la que hemos cotejado la traducción de los párrafos citados— realizada por Eduardo Vázquez y publicada en Caracas, 1964, por la Universidad Central de Venezuela.

[189] En la Tesis (*Kl. phil. Schr.*, cit., pp. 63-64) en un texto sobre el que volveremos más adelante.

[190] FEUERBACH, *Op. cit.*, pp. 58-60. Véase pp. 50 y ss. de la citada edición en castellano.

[191] Algunos testimonios sobre las opiniones políticas de Feuerbach: en primer lugar, su toma de postura contra Stirner, en el escrito *Das*

Wesen des Christentums in Beziehung auf den Einzigen und sein Eigenthum (en Feuerbach, *Sämtliche Werke*, cit., VII, pp. 294-310), en el que frente a la acusación de Stirner de no haber alcanzado al «egoísmo» absoluto, argumenta que, en su manera de entender al individuo, el «egoísmo» tiene necesariamente que ser integrado en el «comunismo», y concluye: «Feuerbach, por tanto, no es ni materialista, ni idealista, ni filósofo de la identidad. ¿Qué es entonces? Feuerbach es con el pensamiento lo que es con los hechos, en el espíritu lo que es en la carne, en la esencia lo que es en los sentidos, hombre social, *comunista*» (Ibid., p. 310). Acerca de esta declaración de comunismo véase, sin embargo, las observaciones de Marx en la *Ideología alemana*. Otros documentos del interés político de Feuerbach vienen dados, principalmente, por el escrito que precede a las *Tesis provisorias*, es decir, *Notwendigkeit einer Reform der Philosophie* (*Samtliche Werke*, cit., II, páginas 214-222), en el que la liberación de la nueva filosofía de su ser cristiano teológico se entiende como su «hacerse política» y, recíprocamente como un hacer de la política una religión; y el principio que lo posibilita es el «ateísmo» (*Ibid.*, p. 219). Y continúa afirmando que la religión (en el sentido corriente de la palabra) no es en absoluto el fundamento del Estado, puesto que, de acuerdo con ella, no tiene ninguna necesidad del hombre, sino sólo de Dios, «rector y señor de la *Weltmonarchie*»; al contrario, el origen del Estado se explica sólo a partir del abandono inconsciente, por parte del hombre, de su fe religiosa, con lo que el hombre acaba siendo Dios para el hombre: «En el Estado se liberan, se despliegan las fuerzas del hombre para constituir una infinita esencia mediante esta separación y reunificación; muchos hombres, muchas fuerzas, son una fuerza sola. El Estado es el conjunto de toda realidad, es la providencia del hombre. En el Estado uno representa a otro, uno completa a otro [...]. El verdadero Estado es el hombre no limitado, no finito, verdadero, realizado, divino [...], es el *hombre absoluto*, que se determina a partir de sí mismo y consigo mismo se relaciona» (*Ibid.*, p. 220). Y algo más adelante: «Lo que el pensador tiene ante la conciencia en el conocimiento es lo mismo que tiene el hombre práctico en su impulso. Pero el impulso práctico, en la humanidad, es el impulso político, impulso a la participación activa en los asuntos de Estado, impulso hacia la superación de la jerarquía política, de la irracionalidad del pueblo, impulso hacia la negación del Catolicismo político. La Reforma acabó con el Catolicismo *religioso*, pero nuestra época ha puesto en su lugar el Catolicismo *político*. Lo que la Reforma pretendió y divisó en el campo de la religión, se pretende ahora en el terreno de la política» (*Ibid.*, p. 221). En las *Tesis provisorias*, por el contrario,, encontramos sólo la afirmación de que «El hombre es el *en kai pan* del Estado. El Estado es la totalidad de la esencia humana, totalidad realizada, perfeccionada y completamente desplegada. En el Estado las cualidades o actividades esenciales del hombre se realizan en las clases particulares, pero en la persona del jefe del Estado (*Staatsoberhaupt*) llevan de nuevo a la identidad. El

jefe del Estado tiene que representar indistintamente a todas las clases; para él todas son igualmente necesarias y están igualmente justificadas. El jefe de Estado es el representante del hombre universal» (FEUERBACH, *Vorläufige Thesen*, cit., p. 78). Sobre este asunto véase también F. MEHRING, *Vida de Marx* —en castellano cit., *Carlos Marx*—, página 66, «En efecto, Feuerbach, en sus *Tesis* no tocaba la política más que con una observación de pasada, que, lejos de superar a Hegel, quedaba por debajo de él». El interés político de Feuerbach está también documentado por su participación en el intercambio de ideas que precedió a la aparición de los *Anales franco-alemanes*. Sin embargo, también en este caso el interés teórico-cultural del filósofo supera al político-histórico, impidiendo así su adhesión concreta e incondicional al movimiento del que la revista tenía que ser la expresión, y que él mismo había inspirado en su concepto fundamental (la unión de «corazón francés y cabeza alemana»); y acaba retirando la promesa de colaboración. Más tarde, en las *Lecciones de Heidelberg de 1848-1849*, dadas en plena atmósfera revolucionaria, es decir, en las *Vorlesungen über das Wesen der Religion* (*Samtliche Werke*, VIII) vuelve a señalar la relación entre religión y política y la necesidad de resolver la adecuación a los tiempos en un compromiso político integral (cfr. F. LOMBARDI, *op. cit.*, pp. 219-221). Finalmente, véase también el Prólogo a la primera edición de las obras en alemán (Leipzig, Wigand, 1841-1846) incluido ahora en *Samtliche Werke*, II, pp. 403-411), que acaba con las conocidas palabras: «Niego a Dios. Lo cual para mí significa: niego la negación del hombre [...]; la cuestión del ser o no ser de Dios para mí se reduce a la cuestión del ser o no ser del hombre» (*Ibid.*, p. 410). Espero que los textos citados proporcionen una idea lo suficientemente clara tanto de los intereses políticos —y en cierta medida también sociales— de Feuerbach como de sus limitaciones ideológicas y teoréticas de dichos intereses y su generalísima expresión.

[192] Conviene hacer notar que Feuerbach no entiende, aquí, la «negación-superación» de la filosofía hegeliana como una ley que valga *por sí misma*, sino precisamente como una ley universalmente válida del desarrollo de la filosofía general: donde, justamente, estriba el dialecticismo residual de Hegel de esta instancia de superación, y la suprema convalidación de la misma dialéctica hegeliana: aparte la sugerencia de una superación más integral.

[193] L. FEUERBACH, «Grundsätze der Philosophie der Zukunft», en *Sämtliche Werke*, II, p. 246 § 5 y §9, p. 254.

[194] *Ibid*, § 21, p. 275.

[195] Véase nuestra *Introducción a la historia de las interpretaciones de Hegel*, cit., pp. 141-151; sobre Kierkegaard, cfr. pp. 111-151.

[196] FEUERBACH, *Sämtliche Werke*, II (Gründsätze), § 1, p. 245.

[197] *Ibid.*, § 50, p. 313.

[198] *Ibid.*, § 59, p. 318.

[199] *Ibid.*, § 64, pp. 319-326. Más adelante volveremos sobre los *Gründsätze* en la *Conclusión* de este libro I.

[200] A. TRENDELENBURG, *Naturrecht auf dem Grunde der Ethik*, Leipzig, 1860, 2.ª ed., 1868.

[201] Volveremos más adelante sobre los testimonios de la relación Trendelenburg-Marx, en el libro segundo.

[202] FEUERBACH, *L'essenza del Cristianesimo* (el autor se remite a la traducción italiana) cit., I, p. 19. Ed. cast. cit., v. pág. 18.

[203] FEUERBACH, «Gründsätze», en *Kleine Phil. Schriften*, cit., página 92.

[204] FEUERBACH, *L'essenza del Cristianesimo*, cit., I, p. 18. Ed. cast. cit., v. pág. 17.

[205] FEUERBACH, *L'essenza del Cristianesimo*, cit., I, p. 41. Ed. cast. cit., v. pág. 47.

[206] FEUERBACH, «Vorläufige Thesen», en *Kl. phi. Schr.*, cit. páginas 61-62.

[207] FEUERBACH, *Kl. phil. Schr.*, cit., pp. 62-63.

[208] FEUERBACH, *Kl. phil. Schr.*, cit., pp. 63-64.

[209] FEUERBACH, *Kl. phil. Schr.*, cit., pp. 66-67.

[210] FEUERBACH, *Kl. phil. Schr.*, cit., pp. 74-77.

[211] F. ENGELS, *L. Feuerbach*, cit., p. 65.

[212] FEUERBACH, «Gründsätze», § 23 en *Kl. Phil. Schr.*, cit., páginas 126-127.

[213] FEUERBACH, «Gründsätze», § 25 en *Kl. Phil. Schr.*, cit., páginas 130-131.

[214] FEUERBACH, «Gründsätze», § 27 en *Kl. Phil. Schr.*, cit., páginas 132-133.

[215] FEUERBACH, «Gründsätze», § 28 en *Kl. Phil. Schr.*, cit., páginas 134-135.

[216] FEUERBACH, «Gründsätze», § 29 en *Kl. Phil. Schr.*, cit., páginas 135-136.

[217] FEUERBACH, «Gründsätze», § 29 en *Kl. Phil. Schr.*, cit., páginas 137-138.

[218] FEUERBACH, «Gründsätze», § 29 en *Kl. Phil. Schr.*, cit., páginas 138-139.

[219] FEUERBACH, «Gründsätze», § 30 en *Kl. Phil. Schr.*, cit., página 141.

[220] FEUERBACH, «Gründsätze», § 31 en *Kl. Phil. Schr.*, cit., páginas 143-144.

[221] FEUERBACH, «Gründsätze», §§ 32 y 33 en *Kl. Phil. Schr.*, cit., páginas 144--45.

[222] K. MARX - F. ENGELS, *La Sagrada Familia*, trad. de W. Roces, Grijalbo, Méjico, 1962.

[223] Cfr. BARNIKOL, introd. cit. a la reedición de *Das entdtkte Christentum*, pp. 1-2; donde además se incluye un juicio de A. SCHWEITZER sobre Bauer en la citada *Geschichte der Leben-Jesu Forschung*, p. 151.

[224] Sobre Moses Hess, de quien no nos hemos ocupado extensamente, dada su posición algo excéntrica en relación con el movimiento de la Izquierda hegeliana, y cuya obra, más bien, pertenece a la historia del comunismo utópico, véase A. CORNU, *op. cit.*, pp. 214-233, 265, 285, 323, 373, 378, 395, 442, 518, 520-532. A Cornu, después, ha preparado una amplia selección de escritos de Hess: *Philosophische und sozialistische Schriften*, 1837-1850, v. MOSES HESS, Eine Auswahl. Hrsg. v. A. Cornu und Wolfgang Mönke, Berlin, Akademie-Verlag, 1961, páginas LXIX-1517.

[225] Acerca de la actividad de Ruge en Inglaterra, donde apoyó el movimiento republicano europeo de Mazzini y Ledru-Rolin, véase MARX-ENGELS, *Correspondencia*, donde dicha actividad, naturalmente, es juzgada con mucha severidad.

INDICE DE LA OBRA ORIGINAL

TITULO GENERAL: «MARX Y LA DIALECTICA HEGELIANA»

VOLUMEN I: *Hegel y el Estado.*

VOLUMEN II: *La génesis del materialismo histórico* (1).

— *Libro 1.º:* La Izquierda hegeliana.
— *Libro 2.º:* El joven Marx.
— *Libro 3.º:* La concepción materialista de la historia.

(1) Este volumen II es el que, dividido en los tres libros, se irá publicando en Comunicación.

INDICES DE LOS LIBROS 2.° Y 3.° (que serán publicados por Comunicación)

LIBRO SEGUNDO.—*El joven Marx.*

Los exordios filosóficos de Marx y Engels y la Izquierda hegeliana

I. El período hegeliano de Marx y Engels.

1. El joven Engels.—2. La juventud de Marx: los años de Berlín y la tesis doctoral.—3. Los trabajos preparatorios y las Anotaciones de la Disertación.—4. Los artículos de la «Gaceta Renana».

II. La crítica de la filosofía hegeliana del derecho del Estado.

1. La dotación de la «Kritik».—2. Los presupuestos de la «Kritik».—3. La nueva metodología crítica.—4. Crítica del Estado moderno: democracia, burocracia y constitución.—5. Los «Stände» y la representación política.

III. La conversión comunista.

1. «La cuestión judía».—2. La «Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel».—3. El artículo contra Ruge en el «Avanti».—4. El «esbozo de crítica de la economía política de Engels».

IV. El nuevo «humanismo positivo».

1. Los manuscritos del 44: el «trabajo alienado».—2. Los manuscritos del 44: propiedad privada y comunismo.—3. Los manuscritos del 44: «Crítica de la dialéctica hegeliana».—4. «La sagrada familia».

LIBRO TERCERO.—*La concepción materialista de la historia.*

Sobre la génesis del materialismo histórico

I. La concepción materialista de la historia *(Ideología alemana,* I).

1. Contra las ilusiones de la ideología.—2. La formulación de la concepción materialista de la historia.—3. Historia y conciencia: la división del trabajo y el extrañamiento humano.—4. La «inversión práctica».—5. Feuerbach.—6. Ideología y clase dominante. Historia de la producción. Propiedad y Estado.—6. La teoría de las contradicciones de la sociedad burguesa y el extrañamiento humano.—8. La teoría de las contradicciones de la sociedad burguesa: el nuevo concepto de persona.—9. Conclusión.

II. La primera parte del Antistirner *(Ideología alemana,* II y III, 1).

1. Las partes polémicas de la «Ideología alemana».—2. Otra vez contra Bruno Bauer.—3. El problema del Antistirner.—4. «He basado mi causa sobre nada».—5. Antiguos y modernos.—6. Los libres.

III. La segunda parte del Antistirner *(Ideología alemana,* III, 2, y IV).

1. El yo y la propiedad.—2. El yo y su potencia.—3. El yo y sus relaciones.—4. La conclusión de «El Unico» y la crítica definitiva de Marx.—5. El verdadero socialismo.—6. Conclusión.

IV. Las tesis sobre Fenerbach.

V. La Miseria de la filosofía.

1. Marx y Proudhon.—2. La teoría proudhoniana del valor.—3. La metafísica proudhoniana de la economía política.

VI El manifiesto.

1. Los presupuestos.—2. Burgueses y proletarios.—3. Los comunistas y la acción revolucionaria.

Conclusión.

INDICE

	Págs.
INTRODUCCIÓN	11
FUENTES. LITERATURA Y PERIODIFICACIÓN DE UNA HISTORIA DE LA ESCUELA HEGELIANA	15
CAPÍTULO I.—Orígenes de la escuela y polémicas en vida de Hegel (1816-1831)	31
1. Primeros documentos. Herbant. La Hinrichsvorrede.—2. Los artículos de Hegel en los Anales Berlineses y la crítica de la Reformbill.—3. Primeras polémicas de la Escuela en defensa del sistema.	
CAPÍTULO II.—Segundo período de la escuela. Controversias sobre religión (1831-1839)	47
1. La cuestión de la inmortalidad.—2. La cuestión cristológica.—3. Los Anales de Halle: del legitimismo a la crítica política. Feuerbach y los orígenes de la izquierda antihegeliana. — 4. Polémicas en la esfera lógico-metafísica. Schelling contra Hegel.	
CAPÍTULO III.—Tercer período de la escuela. Ateísmo y radicalismo (1840-1841)	77
1. La crítica antihegeliana de Trendelenburg.—2. Otras discusiones en el terreno de la lógica-metafísica.—3. El problema de la religión. «La esencia del cristianismo», la «Crítica de los Sinópticos» y la «Pousaune».—4. Los problemas de la esfera política. La crítica de Ruge a la «Rechtsphilosophie».—5. Las «Tesis provisorias» y los «Principios» de Feuerbach.—6. Conclusión.	
NOTAS	
INDICE DE LA OBRA ORIGINAL	
INDICE DE LOS LIBROS 2.° Y 3.°	